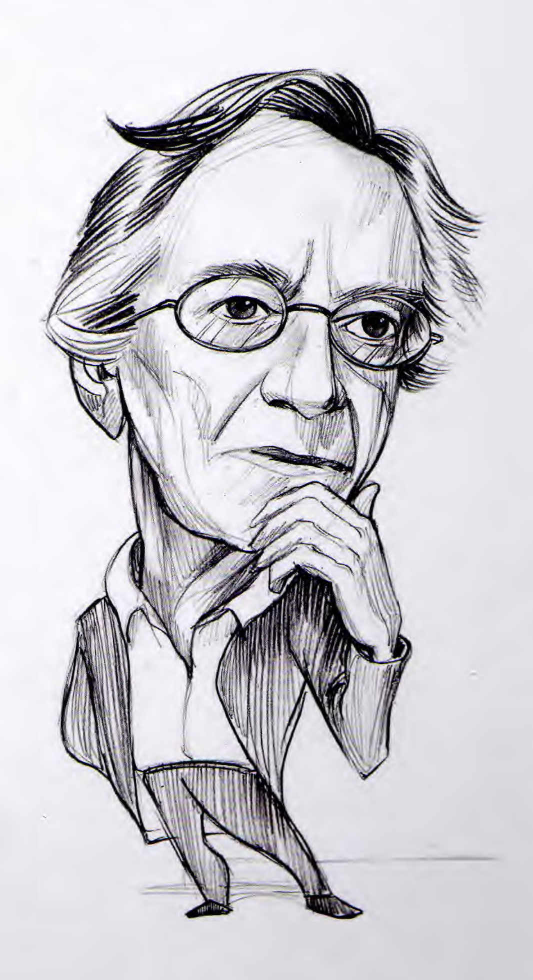
POSTMODERNIDAD

Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo

María Teresa Oñate
Brais G. Arribas



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.

Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL.
Diseño y maquetación: Kira Riera

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España DL B 24007-2015

Postmodernidad

Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo

Teresa Oñate y Brais G. Arribas

CONTENIDO

Introducción.
La postmodernidad filosófica

Incluso si nos ceñimos al ámbito de la filosofía y no tenemos en cuenta ahora las declinaciones de la postmodernidad en literatura, arquitectura, historia, antropología, derecho, politología, y, en general, en todas las ciencias sociales; así como tampoco consideramos ahora la postmodernidad como época político-económica de afianzamiento global del capitalismo (con hitos de distinto signo, como el Mayo del 68, la caída del Muro de Berlín en 1989, las guerras del Golfo, de Iraq y tendencialmente de Irán, etcétera; *véase* la Cronología), nos encontramos con un panorama filosófico impresionante.

Durante los años cuarenta y cincuenta el segundo Heidegger (tras la «vuelta o retorno: *Kehre*» de su pensar, a mediados de los años 30) se convierte en todo un pionero gracias a obras como *La carta sobre el Humanismo*, *Conferencias y Artículos* o *Identidad y Diferencia*; más tarde, en 1961 publica sus dos volúmenes sobre Nietzsche e instaura así la crítica filosófica postmoderna a la modernidad racionalista, a la burguesía y al capitalismo (como alteración y de-limitación de la violencia de una

modernidad desmesurada). Y casi a continuación culmina su obra pues el arco que iniciara en 1927 el primer Heidegger con su *Ser y tiempo* se ha desplazado ahora hasta el espacio (temporal) del lenguaje del ser con el escrito de la conferencia *Tiempo y ser* (1962). En esa época, en 1960 Hans-Georg Gadamer publica *Verdad y Método*, por donde fluye y se consagra la corriente hermenéutica como crítica de la Ilustración; en 1966 ve la luz *Las palabras y las cosas*, de Michel Foucault, que abre el cauce postmoderno al postestructuralismo; y Jacques Derrida publica casi simultáneamente *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia* en 1967, con lo que inicia la «deconstrucción». A estas obras les siguen otras como *Diferencia y repetición* (1968), de Gilles Deleuze; *Vigilar y castigar* (1975), de Foucault; *Mil mesetas* (1980), de Deleuze con Félix Guattari; *Imperio* (2000), de Negri y Hardt, y un inagotable elenco de obras, conferencias, artículos y autores cuya labor teórico-crítica, tan rigurosa como creativa, se puede incluir en las tres corrientes mencionadas: la hermenéutica, el postestructuralismo y la deconstrucción (sin olvidar sus distintas combinaciones con otros movimientos teóricos de amplio alcance como el «neopragmatismo» americano o el «feminismo de la diferencia», entre otros).

Estas son algunas de las corrientes que, a lo largo de más de medio siglo (desde mediados del xx hasta nuestros días), consiguen crear un mapa filosófico vivo, sumamente dinámico, cambiante y muy creativo. Un rico arco filosófico que se tensa gracias a la incorporación de las obras de Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo. De este modo, el mapa de las corrientes de la postmodernidad filosófica obtiene el relieve de una auténtica Edad de Oro para la filosofía en la postmodernidad, solo comparable a las grandes cumbres del Idealismo alemán, el Barroco, el Renacimiento, el Medioevo o la filosofía griega durante la época clásica y arcaica, y cuyos frutos son leídos ahora por los filósofos postmodernos de otro modo, prestando atención a lo no-dicho

y no-pensado, o a lo colonizado o silenciado en todas esas obras de arte que han llegado hasta nosotros como una retransmisión de ecos y huellas, y cuya diferencia nos constituye y nos permite discutir lo perentorio del presente hegemónico: distorsionarlo, ironizarlo, dislocarlo. De este modo nace la «filosofía postmoderna de la diferencia y la alteridad», a la que el mismo Lyotard bautizó tras publicar *La condición postmoderna* (1979) y *La postmodernidad explicada a los niños* (1986), y que alcanza su cima en cuanto a difusión mediática se refiere con *Las aventuras de la diferencia*, *El final de la modernidad* o *El pensamiento débil*, de Vattimo.

A la hermenéutica, a la deconstrucción, al postestructuralismo, al neopragmatismo y al feminismo de la diferencia, se les suman también amplios movimientos sociales, como los pacifismos, ecologismos, izquierdas anticapitalistas, grupos decrecentistas y las corrientes antiglobalización. El conjunto obtiene así, hasta el momento, una cartografía bastante completa de las prácticas del pensamiento crítico postmoderno en nuestros días, sin olvidarnos de las distintas aportaciones en soportes audiovisuales, virtuales y mediáticos, de inclinación tanto estética como difusiva y política.[1]

Centrémonos ahora en las cuestiones y problemas más característicos de la filosofía postmoderna, que se plantea como un pensar-vivir de la Alteridad y la Alteración; la Diferencia y el Diferimiento; la Pluralidad y la Plurificación. Así, todas las corrientes mencionadas se contraponen al fundamentalismo dogmático del pensamiento único, al relativismo individualista que multiplica los unos des-conectados al infinito numérico (pues los individualistas han perdido los nexos del

1 Para una información y documentación detallada se recomienda consultar dos libros de T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I*. Dykinson, 2009, y *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II*. Dykinson, 2010.

lógos-enlace comunitario político, participativo y son como meros números aislados; cada uno de los cuales se cree único: otra figura del Uno) y al dualismo dialéctico o dicotómico. La Postmodernidad aboga siempre y cada vez por la participación activa en el lenguaje del bien común: instituciones, obras sociales, públicas, educativas, culturales, de la salud y de la participación ciudadana comunitaria, en general. Por otra parte, la base que comparten todas las corrientes postmodernas (aunque cada una la elabora de un modo diferente) se centra, como crítica, en la puesta en cuestión de lo siguiente:

1) El positivismo cientifista como racionalidad hegemónica. 2) El positivismo historicista o desarrollista del mito del progreso. 3) El sujeto (fundamento-origen) que se pretende autónomo y no contextuado. 4) El antropocentrismo y el eurocentrismo colonialista. 5) La recusación del tiempo lineal y el espacio extenso cuantitativo como modelos inadecuados (ónticos) para el tratamiento (ontológico) de los mundos de la vida. Y, finalmente, 6) La crítica de la cosificación que imprime la lógica del dominio y la explotación, basada en la primacía de lo idéntico y de la fuerza (el hombre blanco sobre la mujer y los de color; el heterosexual sobre el homosexual; el rico sobre el pobre, etcétera). Todo ello a expensas de los derechos de la alteridad, a los cuales acuden los postmodernos no solo desde la crítica, sino también desde la alternativa:

1) El pluralismo retórico-hermenéutico de todos los otros lenguajes racionales de sentido.

2) Otras ontologías de la temporalidad y la espacialidad no lineales ni extensas, ni basadas en el movimiento sucesivo, sino en la sincronía y el devenir del ser que no se puede confundir con el ente.

3) La liberación de todo lo otro: los otros pueblos y las restantes culturas animadas de la tierra, lo cual incluye tanto a la naturaleza y

lo animal, brutalmente violentado, como a lo divino y sagrado indisponible, inutilizable, olvidado por las sociedades racionalistas modernas del dominio; alteridades que la postmodernidad se apresta a liberar: renombrar y reafirmar. Lo cual entraña la elaboración de otras teologías políticas y otras filosofías de la historia; pues si con la interpretación teológico-política y antropocéntrica de Agustín de Hipona, siguiendo a Pablo de Tarso y a un cierto uso de Platón, se instaura el gran meta-relato de la Historia de la Salvación de la Humanidad; luego secularizado por las Ilustración y dejada (la salvación) en manos de la ciencia-técnica, la economía, etc, una vez deslegitimizado tal meta-relato; una vez «muerto ese dios falso» –el de las teodiceas–, ¿qué es, entonces, lo divino y lo sagrado verdadero? ¿Qué papel juega en la vida de los pueblos y culturas? ¿Qué lenguajes comunitarios y racionales le corresponden? Y ¿qué historicidad política nos cabe tener ahora si ya no queremos ni podemos estar en la violenta historia de la salvación? La Postmodernidad insiste en todos estos interrogantes una y otra vez, y para responderlos reelabora la ontología del espacio y el tiempo: se da la vuelta a los pasados y descubre que no estaban cerrados (nunca interpretados de una vez por todas, ¿por quién? ¿por los vencedores?), que seguían siendo posibles: pasados posibles grávidos de futuros. Así se acuña la noción del «futuro anterior» y se subvierte la violenta costumbre (lineal) de «superar» los pasados y dejarlos atrás sin heredarlos *selectivamente*. Gadamer le llama a eso: «Impiedad» y contra esa brutal tendencia a «creer» que el futuro proviene del presente, vindica la «*pietas*» como heredad jurídico-histórica que se basa en la posibilidad abierta del pasado, como en el caso de la obra de arte, que no se agota en sus interpretaciones.

4) La incidencia en los nexos y enlaces de lo común y lo participativo.

En suma, la postmodernidad libera y afirma la diferencia y alteridad de todos los otros pueblos y culturas del planeta: humanos y seres

vivos (plantas y animales); divinos y sagrados (indisponibles, no instrumentalizables); pertenecientes al darse inmanente del misterio. Junto con el sumo cuidado por los nexos de acción comunitaria y lingüística, también diferenciales, que conectan tales diferencias. Además libera la diferencia del tiempo, y en consecuencia la posibilidad de los pasados.

Pero hay que tener en cuenta que ante estas cuatro alternativas, es en la localización del neoliberalismo capitalista donde la postmodernidad filosófica concentra la crítica: la prioritaria necesidad de debilitar, deconstruir o socavar el sentido de las combinaciones hegemónicas, favoreciendo las micropolíticas y las tecnologías estético-telemáticas de usos y efectos incontrolables.

Lo dicho hasta aquí se resume en los *giros del pensamiento de la diferencia.* Así el *Giro lingüístico* comunicacional se contrapone a todo «realismo» excluyente, y hace valer la experiencia de los distintos juegos de lenguajes inmanentes y divergentes e insiste en la premisa de que el ser (comunicable) se da en el lenguaje de múltiples maneras, según los contextos y los géneros literarios, tanto como las prácticas discursivas. Lyotard ha insistido mucho en esta cuestión y pone un ejemplo ilustrativo: nos pide imaginar un cómic en que un capitán se lanza al exterior de la trinchera, arma en ristre diciendo «Avanti!» y los soldados comienzan a aplaudirle: «Bravo, muy bien». Sin duda se han equivocado de juego de lenguaje; o fingen hacerlo. Según el *Giro ontológico,* el lenguaje no es un instrumento en manos del hombre, sino el espacio de interlocución del ser de las diferencias enlazadas por el lenguaje mismo (lógos: enlace-límite, que une y separa, nexo), diferencias enlazadas por la lengua común que hablamos y nos habla; diferencias que nos ponen en juego y nos relacionan con la retransmisión interpretativa de los pasados y la recreación de futuros más habitables. Lógos del bien común histórico y recreado en lo nuevo, en que participamos todos y cada uno de diferente manera: riqueza comunitaria de la pluralidad y

mismidad convergente de las diferencias, iguales ante la ley. El *Giro estético* afecta a la transformación del espacio-tiempo según nuestra percepción sincrónica y tras-histórica, pues ya no estamos en el tiempo lineal ni en el espacio «físico» extenso. Afecta también, por lo mismo, a la primacía política que alcanzan las nuevas tecnologías electrónicas, digitales y telemáticas, que convierten a las obras de arte-técnica en el modo de ser que permite una exploración y experimentación de la diferencia, orientada a liberar las interpretaciones diversas y a liberarse a sí misma... ¿de qué? Pues sobre todo de la esencia «metafísica» de la técnica como superación y conquista dominadora (o salvadora), siempre proyectada más allá de todo límite. Aquí la labor de los Decrecionistas y de los Ecofeminismos destaca por su alcance social y planetario. El *Giro teológico político* salta desde la Historia Universal de la Humanidad (eurocéntrica) hasta un politeísmo (no mitológico ni antropocéntrico) de lo sagrado indisponible plural, donde se reconoce el misterio de la realidad-posibilidad abierta, gratuita y no calculable, de las plurales culturas cotidianas. La filmografía del cine postmoderno ofrece hermosos ejemplos, algunos de los cuales selecciona Gilles Deleuze en el segundo libro que configura su historia filosófica del cine. Hablamos del volumen *Imagen-Tiempo,* la continuación del primero dedicado al cine moderno, *Imagen-Movimiento.*

Así se va abriendo camino una posibilidad solidaria, coherente con las democracias igualitarias y participativas, de la diferencia en la era comunicativa de la globalización. El *Giro ecológico* reúne todos los anteriores en un espacio habitable y abierto a lo otro y a la diferencia, como constituyentes del devenir.

En medio de estos «giros», *resistencias* y amplios problemas, señalados solo de forma esquemática, se perfilan, claro está, vectores distintivos: el postestructuralismo después de Lévi-Strauss, después de Freud y de Lacan, después de Marx, hereda a todos ellos, pero re-

cogiendo la instancia del lenguaje para fluidificarla hacia el sentido y sus potencias; la instancia del deseo de carencia para llevarla a la sobreabundancia (Bataille, Deleuze, por ejemplo) de un inconsciente liberado del sujeto; la instancia de la crítica del capitalismo para traducir a Marx sin positivismo, etcétera.

Todo ello no quita para que tales instancias configuren una tendencia topológica (arqueologías, estratigrafías, archivismo en Foucault) especialmente atenta al Ser del Espacio. Mientras, los mismos componentes, pero concentrados en la crítica pormenorizada de la historia del pensamiento (y en especial del racionalismo de la Metafísica-Ciencia-Técnica) en Occidente, contribuyen a un profundo interés por el Ser del Tiempo y también por la Filosofía de la Historia (que, como ya no puede ser una teodicea de salvación secularizada, debe abrirse a otros modos de historicidad menos violentos con la Diferencia). La *deconstrucción* se suma también a la centralidad que alcanza el Ser del Lenguaje en las tres corrientes, concentrándose en las prácticas de alteración de la escritura.

El auge en Francia y Estados Unidos del postestructuralismo se balancea con el auge en Alemania e Italia de la hermenéutica. Sin embargo, en España y Latinoamérica existe una especial sensibilidad para ambos movimientos, y para la percepción de sus nexos creativos, que nos hacen saltar a la filosofía de otro espacio-tiempo del lenguaje histórico del ser, que en nada se asemeja a lo arbitrario despótico ni de la modernidad, ni de la premodernidad. La filosofía de la postmodernidad destaca, pues, por no juzgar ni despreciar: prefiere no señalar culpables y arreglar las cosas de modos más complejos (pero eficaces), donde no pueda imponerse la fuerza que instrumentaliza a la razón, sino la potencia posibilitante de la alteridad y de las diferencias enlazadas (por la diferencia) con relaciones exteriores a los términos y no monopolizables ni por las partes ni por los todos, que pertenecen

a los mundos elementales (insuficientemente cualitativos) de la mera extensión, la propia de los objetos y sujetos de consumo. En todos los campos pone en juego y en obra *el pensamiento* de la Diferencia, la crítica operativa de toda violencia impositiva y la performatividad de los plurales mundos posibles de sentido que están aquí, en el complejo plano de inmanencia de una finitud radical comunitaria, abierta a la percepción de la ausencia y la sensibilidad por lo efímero. Tanto como abierta a la extrañeza de lo diferente y a las combinatorias no dicotómicas de los cuerpos-mentes cibernéticos y tecnológicos que ya son (y no son) los nuestros. La Red y las nuevas tecnologías (las tecnobiologías y las nanoneurologías micrológicas) no dejan indiferentes a los pensadores postmodernos que hacen de la Estética-Política un laboratorio de ideas a favor de una ilimitada creatividad cotidiana, pues son conscientes de la necesidad ecológica que exige, de forma prioritaria y con urgencia, erradicar la pobreza y la explotación e indefensión de los oprimidos «diferentes» (que somos todos y cada uno, aunque antes están los más frágiles y silenciados, los «invisibles», desprovistos de representación y cuya existencia, en un mundo de violencia creciente, depende en gran medida de su vida en comunidad).

De la mano de Jean-Franqois Lyotard y de Gianni Vattimo, los lectores de este libro se asomarán al decurso de algunas de estas derivas y constelaciones postmodernas. A veces el propio universo da vértigo, sobre todo cuando deshace los modos acostumbrados (dogmáticos) de procesar y enlazar las sintaxis o sinapsis de la información, conectando lo posible de otra manera. Abróchense los cinturones y no dejen de mirar por todas las ventanillas abiertas a su alcance, que vamos a despegar hacia el inteligente corazón de nuestro mundo postmoderno: su pensamiento filosófico, quizá la más honda y piadosa de sus configuraciones hasta el momento. Sean ustedes muy bienvenidos, y no

dejen de consultar las bibliografías pertinentes si necesitan cualquier aclaración. Los autores habremos cumplido nuestro objetivo si logramos animarles a que, para empezar, lean los textos de Lyotard y Vattimo. Después, todo será diferente. Les deseamos un viaje fascinante.

Teresa Oñate y Brais G. Arribas

Jean-Francois Lyotard. Postestructuralismo diferencial

Semblanza: vida y obra

Incluso la historia en cuyo proceso de narración me encuentro revela que cualquier narrativa comienza en el medio de las cosas y que su llamado «fin» es un corte arbitrario en la secuencia infinita de datos.[2]

Jean-Francois Lyotard (Versalles, 1924 - París, 1998) realiza sus estudios de secundaria en el liceo Louis-le-Grand, en París, y más tarde estudia Filosofía en la Universidad de la Sorbona.[3] Por suerte contamos con información de primera mano de sus años de juventud ya que en *Peregrinaciones,* uno de sus últimos textos publicados, nos ofrece

---

[2] Lyotard, J.-*F.: Peregrinaciones.*

[3] La tesina de Lyotard llevó como título «La indiferencia como noción ética», y la dedicó al estudio de la ataraxia de Epicuro, la *apathia* estoica, la *adiaphora* del estoicismo extremo, el no-pensar zen, la nada taoísta, etcétera. El interés por el pensamiento apático del helenismo griego se desvanece dadas las transformaciones sociohistóricas que se producen en este contexto en el mundo y que afectan decisivamente al devenir biográfico e intelectual de Lyotard, acercándolo paulatinamente al marxismo y al activismo político.

(además de un análisis crítico de su propia obra) algunos datos biográficos. De este modo, y en un tono casi humorístico, nos cuenta las razones que le llevaron a estudiar filosofía:

> Cuando tenía once o doce años [...] mis sentimientos hacia lo que quería ser vacilaban. Quería o hacerme monje (especialmente dominico) o ser pintor o historiador [...]. En cualquier caso, dado que pronto me convertí en esposo y padre cuando en realidad solo tenía edad para ser hijo, me vi obligado por esta drástica situación a mantener una familia. Resulta evidente que ya era demasiado tarde para hacer los votos monacales. En cuanto a mi carrera artística, era un deseo sin esperanzas debido a una desafortunada falta de talento, mientras que una evidente debilidad de memoria desalentaba definitivamente mi inclinación hacia la historia. Así, me convertí en catedrático de filosofía en un liceo de Constantine, la capital del departamento francés de Argelia Oriental [...]. Fui a Constantine en 1950.

En la pequeña ciudad argelina de Constantine, país que por entonces era colonia francesa, y en donde, como acabamos de ver, Lyotard trabaja como docente de filosofía, conoce a Pierre Souyri, historiador francés, quien además de convertirse en gran amigo de Lyotard será una influencia decisiva para su «conversión» al marxismo y su posterior integración, en 1954, en Socialismo o Barbarie, el grupo marxista francés al que le dedicará doce años de su vida y todas sus capacidades «a pensar y actuar según la única empresa crítica y orientación revolucionaria que era el alma del grupo y su publicación». A la vez, también colaboró habitualmente en el periódico izquierdista *Pouvoir ouvrier.*

Ya de vuelta en Francia e integrado en la lógica activista del colectivo de pensamiento Socialismo o Barbarie -editor también de la

revista que lleva el mismo nombre que el grupo-, se ocupará fundamentalmente de reflexionar sobre el devenir de la Revolución argelina. Durante ocho años escribe varias crónicas sobre la cuestión, aunque su posición al respecto resulta un tanto ambivalente: por una parte apoya el derecho del pueblo argelino a alcanzar la libertad política, aunque por otra, es perfectamente consciente de que la sociedad que habría de instaurarse estaba lejos de construirse a partir de los principios de una democracia obrera, y más cerca de crear una nueva sociedad clasista bajo el control de un liderazgo burocrático y militar. Es esta irresoluble apoda, que Lyotard extrapola a otros procesos revolucionarios, la que reduce su pasión militante: el materialismo dialéctico que entiende el devenir de la historia de un modo determinista, dadas las contradicciones que se operan en todo sistema económico -más que ninguno en el capitalismo tardomoderno-, no ofrece una solución extensible a todo conflicto político, es más, se verifica que cada caso es diferente y merece una reflexión singular.

En 1964, decepcionado con la capacidad del marxismo para resolver los problemas concretos de la sociedad tardocapitalista, abandona el grupo Socialismo o Barbarie y dos años más tarde *Pouvoir ouvrier*. Es en este momento cuando se vislumbra la necesidad de atender a lo que denominaremos los «acontecimientos», los instantes singulares que, para ser pensados, necesitan un razonamiento particular que juzgue sin partir de criterios previos, distanciándose definitivamente de la perspectiva del materialismo dialéctico que apela a leyes históricas generales o absolutas. La política, pero también la estética, deberá analizarse atendiendo a la «pincelada», usando el juicio concreto, singular y heterogéneo: el reflexivo.

Una vez fuera de Socialismo o Barbarie, retoma su actividad más estrictamente filosófica -que había sido aparcada para centrarse en el

activismo político,[4] si bien había tenido un primer momento de aparición con la publicación en 1954 de La *fenomenología*-. De hecho, y ya dentro de la institución universitaria,' con la que tendrá una relación ambivalente, elabora un pensamiento en el que es esencial la atención que se debe tener para con el momento, el instante o «acontecimiento». En este sentido, a juicio de Lyotard, la reflexión teórica no debe ser una mera espectadora de los sucesos que transcurren en el mundo, intentando ofrecer una explicación que les otorgue unidad y sentido, sino que defiende que el propio discurso especulativo genera una práctica que incide en el devenir de los acontecimientos; los momentos singulares capaces de modificar radicalmente las condiciones establecidas de existencia, formando parte indisoluble de los mismos. Es en base a este punto de partida que publica algunas de sus mejores obras, tales como la trilogía que componen *Discurso, figura, Derivas a partir de Marx y Treud y Economía libidinal* -publicadas entre 1971 y 1974-, las cuales, a pesar de las múltiples diferencias que se encuentran entre ellas, no solo alejan cada vez más a Lyotard del marxismo (al menos del marxismo ortodoxo), sino que lo convierten en uno de los pensadores más importantes de lo que se puede denominar la «filosofía del deseo».[6]

[4] Aunque ello no quiere decir que abandone totalmente su compromiso político, como lo demuestra su participación en el Mouvement 22 Mars, auténtica antesala del Mayo del 68. En cualquier caso, el interés por la política permanece siempre en la filosofía lyotardiana (la crítica al capitalismo contemporáneo se convierte en uno de sus principales campos de batalla).

[B] Lyotard trabaja como docente en la Sorbona entre 1959 y 1967. En 1968 pasa a la Universidad Paris X y en 1970 ala Universidad Paris-1-Sorbona, periplo que culmina finalmente, y ya doctorado con la obra *Discurso, figura* (tesis dirigida por Mikel Dufrenne), con su llegada a la Universidad Paris VIII, en la que estará más de quince años. En los años ochenta funda, junto a Jacques Derrida, el College International de Philosophie de Paris. En 1987, en tanto que profesor emérito, viaja a Estados Unidos para, desde allí, impartir diversos cursos en diferentes universidades americanas, como la de California, la de Montreal o la de Sao Paulo.

[e] Lyotard, junto a la pareja formada por Gilles Deleuze y Félix Guattari, fue uno de los más importantes «filósofos del deseo». Deleuze y Guattari son dos de los pensadores

El *Anti-Edipo*

Es la obra magna de esta escuela: *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia* (1972) de Gilles Deleuze y Felix Guattari, la cual tiene su continuación en la no menos importante *Mil mesetas* (1980). En ellas se realiza una revisión de la crítica a las sociedades capitalistas contemporáneas que la llevan más allá del marxismo y del freudismo ortodoxos. Según Deleuze y Guattari, el capitalismo intenta dirigir el deseo humano, energía que permite toda su actividad, hacia el consumo ilimitado de objetos y la obtención de plusvalía económica, edificando un sujeto acorde con tales valores y que se adapte fácilmente a la mentalidad productivista exigida para su perpetuación. La modificación de tales condiciones existenciales solo podrá realizarse a partir de la edificación de un nuevo tipo de ser humano que pueda gobernar su deseo, de tal manera que pueda orientarlo más allá de las actividades y espacios que pretenden reducirlo y controlarlo. Para Deleuze y Guattari, también para Lyotard, el deseo es una potencia positiva que se debe liberar para dar lugar a nuevas posibilidades vitales, a nuevos espacios de creación, de los que la filosofía o el arte son actividades ejemplares.

La «filosofía del deseo» es una corriente filosófica (aunque ninguno de los implicados en ella reconocería tal adscripción) vinculada a los acontecimientos de Mayo del 68 y cuya apuesta decisiva era el enraizamiento del pensamiento con la acción. El *Anti-Tdipo* de Deleuze y Guattari vino a sustituir al rigor cientifista del estructuralismo

más relevantes de la que puede considerarse la «edad de oro» de la filosofía francesa, una época donde, a la vez que Lyotard, otros grandes pensadores desarrollaron enormes aparatos teóricos de gran relevancia y cuya influencia aún hoy en dia estamos recibiendo, escuchando, repensando y discutiendo a su vez. Lacan, Sartre, Derrida, Foucault, Althusser, Baudrillard, Lévi-Strauss o Castoriadis, además de los ya referidos Deleuze y Guattari, son solo algunos de los extraordinarios pensadores franceses que nos ha dado el siglo xx.

(cuyas figuras más prominentes son las de Althusser, Lacan, Foucault o Lévi-Strauss) por la articulación de las «máquinas deseantes». Las más importantes voces de la filosofía del deseo (además de Deleuze, Guattari y Lyotard, las de Baudrillard, Laing, Cooper o Basaglia) mantienen en común la intención de vincular a un Marx sustraído de sus principales dogmas (dado que se trata de articular prácticas políticas subversivas con el orden burgués dominante, pero sin caer en el rígido autoritarismo que caracterizó al marxismo burocrático ortodoxo, cuyo mayor ejemplo es el régimen estaliniano) con Freud (de quien se retoman sus categorías de mayor relieve). La unión del marxismo con el freudismo lleva a este último más allá de las prácticas psicoanalíticas de diván que pretenden asimilar los sujetos psicóticos a la cultura establecida, poniendo en discusión no solo el modelo de sociedad (y el aparato político y social que la articula) sino el tipo de sujeto que en esta se produce y que tiende a reproducir los valores propios del sistema. La cultura ha de poseer, por tanto, una intención emancipadora, ya que desde ella se edifican los mecanismos de resistencia sociales capaces de construir un nuevo humano crítico con la estructura social dominante.

Escorado hacia un interés estético, Lyotard desarrolla un pensamiento fluido, que circula poniendo en juego la energía desterritorializadora que está patente en todos los procesos vitales. Solo por el hecho de tener esta intención, su pensar se torna un operador de distorsión de los esquemas que ven en la especulación una actividad gobernada por el *sujeto*, quien, pertrechado de una razón que describe los rasgos más íntimos de la realidad, avanza de forma progresiva y dota de la luz del conocimiento a lo que estaba oscurecido por el error, el prejuicio o la ignorancia. La actitud de «deriva» que se plantea (y que pone en acción la libido deseante) oscila, fluye, y abre puntos de discusión sin pretender decir toda la verdad respecto de

ellos. Más bien, su principal intención es desvelar las fallas que están por debajo de nuestros prejuicios más asentados, precisamente los que consideramos más seguros y por tanto indignos de reflexión, para devolverlos a la actividad inacabable del pensamiento.' En base a estos principios escribe *Dispositivos pulsionales, Instrucciones paganas (7nstructions paiennes) y Rudimentos paganos (Rudiments paiens).*[8]

En 1979 el nombre de Lyotard, que ya es un pensador reconocido en el panorama filosófico francés y continental, alcanza repercusión internacional al publicarse el texto con el que, a la vez, pasará ya definitivamente a la historia del pensamiento: Ea *condición postmoderna.* Se trata de un librito (la extensión, dependiendo de las ediciones, no debe de superar a las 100 páginas, y él mismo lo denomina «un escrito de circunstancias») cuyo origen es fruto de un encargo que el Conseil des Universités del gobierno de Quebec le planteó a Lyotard con la intención de juzgar el estado del saber en el contexto de la cultura occidental contemporánea. Este motivo fue suficiente para que realizara un retrato breve y simplificado, aunque muy preciso, de la civilización actual, apelando a la relación existente entre saber, sociedad y poder, y mostrando las implicaciones sociales, económicas y políticas que se desprenden de la aparentemente inocente perspectiva epistemológica positivista. Por otra parte, es evi-

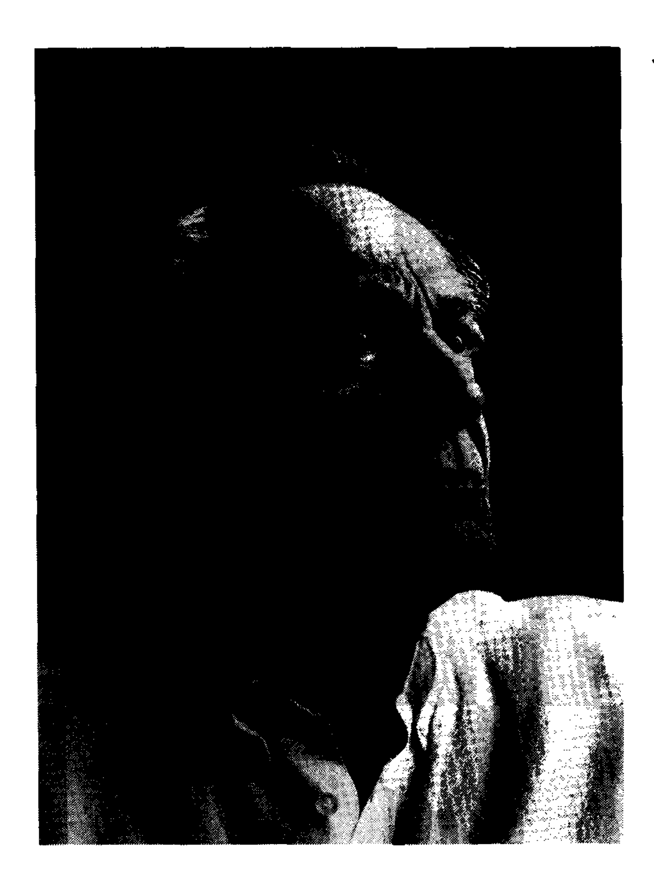
' Estos relatos incontados (al no estar incluidos en los sistemas de narración preponderantes, ante todo en el discurso científico) son los que pone en juego sustancialmente él arte. Una heterogeneidad inconmensurable aunque coexistente de narraciones que se desplazan continuamente, haciendo imposible la urdimbre de un sistema que pueda abarcarlos a todos.

8 De estas dos últimas desgraciadamente no existe traducción al castellano; fueron editadas la primera por Galilée (París) en 1977 y la segunda por Union Générale d'Éditions (París) igualmente en 1977. Otras obras publicadas por Lyotard durante estos años son *Le mur du pacifique* (París, Christian Bourgois, 1975), Récits tremblants (París, Galilée, 1977) *y Les transformateurs* (París, Galilée, 1977).

dente la importancia que este texto posee en tanto que pone en liza una de las categorías más controvertidas y polémicas (aún hoy) en el universo filosófico contemporáneo. Evidentemente, nos estamos refiriendo a la propia noción de «postmodernidad». Objetivamente hablando, lo que sea la postmodernidad es algo que está más allá de nuestros propósitos (y seguramente estemos respetando la posición lyotardiana de no pretender dar una definición objetiva al uso), lo cual no es óbice para que intentemos en su momento explicar a qué alude este concepto en el contexto de su obra.

Ea condición postmoderna, que tiene una continuación aclaratoria publicada en 1986 *La postmodernidad explicada a los niños,* da pie a la que quizá sea la obra más relevante (filosóficamente hablando) de Lyotard: *El diferendo,* publicada en 1983. En este texto, y una vez que se han puesto definitivamente en tela de juicio los grandes relatos de la modernidad y la idea sustancial que se esconde tras ellos (que existe una razón única capaz de definir objetivamente lo que la realidad sea), la filosofía del pensador francés se abre a la defensa de la heterogeneidad, de la pluralidad de las racionalidades que se ponen en juego en la diversidad de discursos lingüísticos, los cuales son inconmensurables entre sí. La abundancia de juegos de lenguaje a través de los que el ser humano expresa el mundo y la variedad de racionalidades que estos muestran' hacen que Lyotard defienda, frente a las narraciones totalizantes, la atención precisa a los sucesos singulares, los más mínimos y aparentemente triviales. Con ello se acerca a Kant cuando este señala que el juicio reflexivo es la síntesis que realizamos a partir de datos

En esta etapa de su obra es fundamental la influencia recibida de dos de los más grandes filósofos de la historia: Kant (sobre todo el de la *Crítica del juicio* y el de las últimas obras de carácter sociohistórico, como *La paz perpetua* o *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita)* y Wittgenstein (en concreto el «segundo Wittgenstein», el de las *Investigaciones filosóficas).*



Jean-Francois Lyotard en 1985.

fortuitos sin la ayuda de reglas preestablecidas de enlace.[10] Se trata de un renunciar a «saber» -al estilo objetivo- para adentrarse en la exuberancia de «los pensamientos». No hay una «Ley» del pensamiento, un criterio fijo que nos permita decidir entre los que son buenos o los que son malos. La única ley del pensar es la que nos exhorta a explorar la diversidad e inconmensurabilidad de los discursos. Lyotard reclama no dominar el pensamiento, no ser «su dueño», sino que pide que tan

[10] Sobre esta cuestión, además de *Le différend* es muy importante la obra *L'enthusiasme: La critique kantienne de l'histoire*, París, Galilée, 1986. Hay traducción al castellano a cargo de A. L. Bixio (Barcelona, Gedisa, 1987).

solo lo «habitemos». Para ello es necesario guiarse por los sentimientos, que, a su vez, son muy difíciles de juzgar.

Siguiendo esta línea, el *último* Lyotard se acerca nuevamente a la estética, y *lo sublime* pasa a ser su concepto capital.[11] Con esta categoría se nos remite al sentimiento simultáneo de placer y dolor que se experimenta ante el infinito, ante la magnitud y el poder de objetos que muestran la limitación de la mente. Esta vivencia, que sacude radicalmente al ser humano, permite desconfiar de todas las instituciones de la homogeneidad. En cambio, la estética de lo sublime experimenta la *diferencia,* expresándola en tanto que disenso y conflicto.

En sus últimos años, ya convertido en una de las figuras esenciales de la filosofía contemporánea, mantiene una gran actividad literaria, como así lo atestiguan las diversas obras que van apareciendo sucesivamente tanto a finales de los ochenta como durante la década de los noventa.[12] En ellas sigue destacando su espíritu combativo, su gran capacidad crítica y su defensa de las pequeñas racionalidades, múltiples y divergentes entre sí.

Lyotard muere el 21 de abril de 1998, a los 73 años, y es enterrado en el famosísimo cementerio parisino de Pére Lachaise. Su nombre quedará ligado para siempre a la historia de la filosofía.

" Sobre esta cuestión es esencial *Legons sur l'analytique du sublime* (París, Galilée, 1991).

¹² Las más destacadas son *L'inhumain: causeries sur les temps* (Paris, Galilée, 1988), *Heidegger et les juifs* (París, Galilée, 1988), *Questions au judaisme* (París, DDB, 1996), *Le confession d'Augustin* (París, Galilée, 1998; existe traducción al castellano realizada por M. G. Mizraje y B. del Castillo, Losada, 2002) *y Misére de la philosophie* (París, Galilée, 2000).

Derivas y contextos

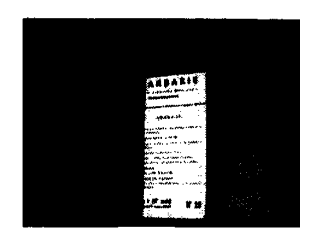
Elaborando un marxismo crítico: Socialismo o Barbarie

Al entrar a formar parte de uno de los grupos de investigación post-marxianos más interesantes del pensamiento francés de mediados del siglo xx, Socialismo o Barbarie, los primeros textos de Lyotard están dedicados a cuestiones de política inmediata. El conjunto de pensadores que orbitaban alrededor de este grupo, donde destacan Cornelius Castoriadis y Claude Lefort, editaban también una revista con el mismo nombre *(Socialismo o Barbarie),*[13] que se definía por realizar una crítica sin contemplaciones a algunos de los presupuestos y contenidos más característicos del marxismo ortodoxo, que en su puesta en práctica había degenerado en el autoritarismo fascista propio del régimen estaliniano. En consecuencia, es la adscripción teórica al «marxismo crítico», en el marco de Socialismo o Barbarie y también en el periódico *Pouvoir ouvrier,* el que define el primer horizonte teórico-especulativo de Lyotard.

Las razones personales que le llevan a integrarse en Socialismo o Barbarie, eran la lealtad con la causa que intentaba combatir la explotación y la alienación, un sentimiento que se había forjado tras su experiencia vital en Argelia, y que, además, se vio afianzado por la amistad que había trabado con Pierre Souyri, con quien compartía la convicción de que el materialismo dialéctico unido al activismo político eran los remedios más eficaces contra los abusos, desigualdades e injusticias sociales. El compromiso que muestra se ejemplifica en los quince años de activismo centrado en estos motivos, en los que solo

---

[13] La revista *Socialisme ou Barbarie* se funda en 1948 (el primer número aparece en marzo de 1949) en tanto que medio de expresión de un grupo crítico con el marxismo ortodoxo, el cual había sido formado en 1946 en el marco de la sección francesa de la IV Internacional.



Tres ejemplares de la histórica publicación *Socialismo o Barbarie.*

investiga y escribe notas y estudios sobre temas de política concreta: «la escritura estaba autorizada solo en la medida en que contribuía a la lucha común».

El marxismo heterodoxo que se destilaba entre los componentes de Socialismo o Barbarie tiene como punto de partida la crítica radical al «marxismo real» (ejemplificado en el estalinismo), toda vez que este había traicionado el espíritu emancipador que había justificado su nacimiento, y se había articulado como un régimen burocratizado y definido por una estructura piramidal y jerarquizada; un régimen que había sustituido a la aristocracia o a la burguesía dominante para, en la práctica, seguir manteniendo intacta la división desigual de clases (aunque cambiando, eso sí, la retórica explicativa para autojustificarse). El estalinismo, y por extensión el marxismo ortodoxo burocratizado en el que se sustenta, abandona el auténtico espíritu de la clase obrera, el cual solo puede emerger si son puestas en acción una serie de prácticas que permitan diluir las estructuras clasistas. Por eso en Socialismo o Barbarie se critica toda suerte de preeminencia o jerarquía por parte de un *auténtico* proletariado dirigente. El Partido, que se arroga a sí mismo la capacidad de encarnar el sujeto revolucionario ideal, y en general la burocracia institucionalizada, son solo trabas para el libre desarrollo de la lucha popular que han pretendido mantener bajo control a los trabajadores, los auténticos protagonistas de la transformación proletaria para Socialismo o Barbarie. En ese sentido, tanto su lucha teórica como su activismo práctico están dirigidos a la constitución de un sistema participativo, de corte autogestionario y espontáneo, capaz de liquidar el dirigismo y la tutela propia de la estructura estaliniano-burocrática. En consecuencia, se defiende una modifica-

ción integral del marxismo que transforme tanto el rango teórico que lo define, reclamando repensar la propia idea de «socialismo» a partir de las nuevas condiciones socioeconómicas, como sus intenciones estratégicas, reivindicando un nuevo modelo de lucha social que ya no esté vinculada a los representantes obreros tradicionales, dominados por los mismos vicios que las estructuras que pretenden sustituir.[14]

El marxismo solo se justifica si *de facto* permite crear las condiciones existenciales que hagan posible la emancipación de la clase sometida, la trabajadora. Para ello debe incidir en la construcción de un sistema de organización política y económica que ponga en acción la equidad social. Este objetivo solo se da al irse más allá de la nacionalización de los medios de producción y de la planificación económica, otorgándole al proletariado la capacidad para decidir por sí mismo cómo debe administrar su propia vida. Una gestión que se dirige tanto a las cuestiones práctico-productivas, como a la regulación normativo-judicial. El marxismo heterodoxo defendido por Socialismo o Barbarie reclama, en definitiva, la creación de un espacio de autonomía en el que la clase dominada por el opresivo régimen capitalista (más allá de las supuestas libertades otorgadas en el marco del Estado de Bienestar) se capacite para dotarse a sí misma de los dispositivos productivos y normativos que propicien de modo efectivo su emancipación, objetivo principal del marxismo. El «poder obrero» debe orientarse, por lo tan-

[14] Desde Socialismo o Barbarie se clama por extender las reivindicaciones obreras más allá de las esferas tradicionales, el proletariado industrial sustancialmente, para ampliarlo 'a otros colectivos que están igualmente afectados por la represión político-económica que ejerce la estructura social impuesta por la burguesía dirigente. En ese sentido, las reivindicaciones obreras pasan a ocupar nuevos espacios, tales como la universidad, donde empieza a crearse un caldo de cultivo subversivo que acaba por explotar con el Mayo del 68. Por tanto, a nuestro juicio, es justo otorgar a Socialismo o Barbarie cierto carácter precursor en el movimiento estudiantil referido, ya que sirvió como eje de unión entre los intelectuales universitarios (de tendencia especulativa) y el proletariado industrial, tradicionalmente la clase que llevaba a la calle las reivindicaciones obreras.

to, a crear las condiciones que permitan la Revolución, que va a exigir tanto una repartición económica igualitaria como una política distinta de la asentada. En consecuencia, la transformación social tendería no solo a la disolución del capitalismo, sino a la edificación de un régimen democrático radical que sustituyese la burocratización, la cual se ha mostrado como un mecanismo autoritario y despótico.

Sin embargo, serán las disputas internas en torno a cómo pensar y articular la lucha contra la alienación, en el contexto social surgido a mediados de siglo y que definirán ya la totalidad de la segunda mitad del siglo xx, las que van a provocar la escisión y posterior disolución de *Socialismo o Barbarie*. La problemática se genera sustancialmente a partir de la discusión en torno a qué tendencia debe seguir la lucha contra el capitalismo, si una ortodoxa (guiada por Lefort y anclada en la metodología y las categorías tradicionales del marxismo) o en otra heterodoxa (comandada por Castoriadis y que pretendía reorientar no solo la actividad política, sino también las categorías y conceptos con los que abordar los nuevos problemas surgidos en el veloz y cambiante mundo contemporáneo).

Las tesis más importantes de este segundo planteamiento, con el que años más tarde Lyotard reconoce que se sentía cercano, eran sintéticamente las siguientes: el cuestionamiento de la primacía de las luchas centradas en la cuestión económica (dado que estaba dominada por la burocracia obrera); el planteamiento de una modificación de la cuestión del trabajo en el contexto de las sociedades del pleno empleo, que actualizase la noción obsoleta marxista; la puesta en tela de juicio del sindicalismo, transformado en un mero instrumento del sistema; la afirmación de que la política oficial no era sino un juego de las elites dirigentes, que dejaba al pueblo sin capacidad real de decisión; y finalmente, el énfasis en la necesidad de articular un nuevo sujeto que acogiese (o por lo menos tuviese en cuenta) la pluralidad

del proletariado como clase explotada, incitando a pensar una nueva subjetividad revolucionaria. En definitiva, y dadas las nuevas condiciones históricas, para Castoriadis y los suyos el marxismo debía ser reformulado, aún a riesgo de poner en cuestión sus herramientas teóricas más reconocibles (hasta el punto de que Castoriadis se llegó a plantear una «Revolución sin Marx»). Se trataba de «limpiar el marxismo» vistiéndolo con ropa nueva. Sin embargo, la falta de acuerdo en torno a esta cuestión provocó la escisión del grupo, que en 1966, como decíamos, se disolvería definitivamente.

A pesar de que Lyotard se mantuvo con los que criticaban el giro dado por Castoriadis (seguramente producto de lealtades personales, la más significativa de las cuales sería la debida a Pierre Souyri, que se mantenía fiel al materialismo dialéctico), poco a poco se le hizo evidente que más allá de los contenidos del debate ya planteados (las cuestiones acerca de la lucha de clases en el capitalismo moderno, el problema del sujeto revolucionario, la posibilidad misma de la Revolución, el papel del Partido o de la burocracia) había un problema radical en el marxismo tal y como se estaba entendiendo: la cuestión de su lenguaje. La controversia decisiva, y de la que dependían tanto la lucha contra las desigualdades económicas fruto del capitalismo, como la deriva autoritaria del «marxismo real», surgía a partir de la respuesta que se les diera a las siguientes preguntas: «¿En qué idioma debía hablarse y en qué idioma debía decidirse?».

El *diferendo* con el marxismo ortodoxo (por usar uno de los términos más importantes del pensamiento lyotardiano y que aclararemos más adelante) surgió en el momento en que se cuestionó la capacidad de este, como idioma y como discurso teórico, para abordar los diferentes problemas y procesos surgidos en el contexto del mundo contemporáneo. Para Lyotard, el marxismo había perdido la capacidad de expresar con legitimidad las modificaciones político-económicas acaecidas tras

la Segunda Guerra Mundial. Simplemente ya no era capaz de encontrar en él los recursos comprensivos y expresivos que permitían explicar la pluralidad y riqueza de este «nuevo mundo». Y de este modo, afirma: «En la medida en que existía en el marxismo un discurso que afirmaba ser capaz de expresar sin dejar restos todas las posturas opuestas, que olvidaba que las *différends* se encarnan en figuras inconmensurables entre las que no hay solución lógica, se hizo necesario dejar por completo de hablar en este idioma»[15]. El marxismo suponía un corsé demasiado rígido, edificado sobre un relato único, que se pretendía universal, anclado en una metodología de investigación (la dialéctica) ahora insatisfactoria y en un conjunto de categorías estables y, en cierta medida, obsoletas a través de las que se intentaba dar respuesta a un mundo cada vez más divergente y plural; metodología y categorías que, por otra parte, se habían mostrado ineficaces para resolver la cuestión de la explotación obrera (no en vano el capitalismo ha salido indemne y fortalecido de las diversas crisis que han jalonado, y que aún definen, su existencia, y se sigue sosteniendo, no sin cierta fortuna, que de hecho su pervivencia depende precisamente de la recurrencia de tales crisis).

Es a partir de la percepción de que no existe un idioma único que establezca la realidad de los acontecimientos que Lyotard se lanza a elaborar una filosofía de la diferencia, donde la cuestión del deseo, de los flujos energéticos libidinales, ocupará un lugar central. En este contexto ya no se trata de refutar dialécticamente al otro (al que piensa de modo distinto a uno: ya sea capitalista, liberal o comunista ortodoxo), buscando un marco más «real» que exprese objetivamente cómo son las cosas, sino de conformar un pensamiento flotante, menos rígido: la deriva."

....

[16] Lyotard, J.-F.: *Peregrinaciones.*

[18] Es cierto, sin embargo, que la valoración que Lyotard hace de Socialismo o Barbarie años más tarde no fue ni mucho menos negativa. De hecho, en las propias *Derivas* se re-

Cuando la militancia se mitiga, Lyotard vuelve a centrarse en la filosofía.

Derivas: Conjugando a Marx con Freud. La cuestión del deseo

> Si hace falta un poco de historia, la deriva comenzó para mí a principios de los años 50, cuando embarqué en la nave de esos locos que editaron la revista *Socialismo o Barbarie* y el periódico *Poder obrero,* y que naufragaron o hicieron escala en los años 64-66, después de quince de navegación de altura. Como es costumbre nuestra divagación era toda sabiduría; nos encontramos cada uno por su lado, aproximadamente en el mismo nivel en el movimiento del 68, que nos parecía hacer y decir en grande lo que nosotros habíamos esbozado en palabras y acciones de miniatura y por premonición, y que inventó todavía muchas más cosas bellas en las que nosotros ni siquiera habíamos pensador'.

Los componentes de Socialismo o Barbarie pasan a desarrollar cada uno individualmente su propia producción teórica, sin dejar de ser radicalmente críticos con el capitalismo, que se sigue considerando un régimen que no solo reproduce una persistente desigualdad eco-

conoce que la labor allí ejercida escondía ya ciertos elementos que a partir de entonces serán decisivos en el pensamiento de Lyotard. Así, la desdogmatización de Marx, la crítica a la dialéctica hegeliano-marxista (como metodología de análisis histórica), la puesta en cuestión de la noción de progreso (de tiempo lineal que avanza irremisiblemente hacia una culminación final), la posibilidad de establecer un conocimiento universal y objetivo, o la crítica a aceptar los fundamentos primeros como principios de mandato (ya sea el Padre, Dios, el Partido, el Mesías-Líder, o las leyes de mercado), todos estos rasgos ya se habían planteado en Socialismo o Barbarie.

[17] Lyotard, J.-F.: *A partir de Marx y Freud.*

nómica, sino que ampara y promueve un régimen de vida que regula totalmente las existencias. Este segundo elemento se convierte en esencial para Lyotard, dado que encuentra al analizar el control del deseo, como fuerza que late en toda actividad humana, los mecanismos que permiten la ordenación y disciplinas sociales.

Según el pensador francés, las formas de explotación capitalistas no deben ser localizadas únicamente en el nivel de la producción, es decir, en la esfera del trabajo, sino que la alienación se extiende a la totalidad de las estructuras sociales. Esta crítica, central para las reivindicaciones elaboradas en el contexto del Mayo del 68, extiende su campo de acción a una multitud de cuestiones a las que una teoría revolucionaria debe dar respuesta si quiere disolver el amplio catálogo de represiones que acarrea la difusión del capitalismo (el cual ya no es visto solo como un sistema económico, sino como un estilo de vida total, con sus valores, normas, conductas aceptadas, y cuya fuerza mayor es la construcción de un tipo de subjetividad asimilada a tal sistema, una subjetividad que, además, luchará encarnizadamente por su reproducción). Para responder al control instaurado por el capitalismo, una de las principales estrategias a desarrollar será la edificación de una forma alternativa de existencia que rehúya el economicismo, ya que se considera el esqueleto que está bajo las diversas prácticas que articulan el tipo de vida capitalista, cuya moral tiene como referentes básicos la competitividad, la rentabilidad y la felicidad a través del consumo ilimitado de objetos. Lyotard, en cambio, defiende la necesidad de invertir esta ecuación, y considera que el capitalismo (a pesar de la libertad que dice defender, no en vano la filosofía con que se justifica es el liberalismo) se ha conformado como una estructura carcelaria, dado su poder para regular totalmente nuestras vidas. Efectivamente, lo más peligroso del capitalismo es su capacidad para conformarse como la «sociedad

de la planificación total de las existencias», construyendo un modelo de vida en el que al ser humano se le arrebata la posibilidad de decidir sobre los fines que deben dirigir su vida, ya que todos están totalmente sometidos al primado del ciclo producción-consumo, lo que implanta audazmente una estructura universal de opresión y represión de las mejores cualidades humanas. Para el filósofo francés, el economicismo, el cientifismo instrumentalista y el materialismo son estructuras que fácilmente se transforman en formas autoritarias o en mecanismos que, aunque pueden suponer un mayor bienestar material, provocan miseria, en tanto imposibilitan que el ser humano sea capaz de decidir por sí mismo qué es lo que realmente quiere; de lo que se tratará ahora, por tanto, será de subvertir tal situación «reapropiándose del mundo».

Es en este contexto en el que se vislumbra una idea que ya puede considerarse *típicamente postmoderna:* aquella que entiende que el mayor peligro autoritario se esconde bajo las formas más inflexibles de saber, aquellas que se consideran a sí mismas como totalmente racionales.[18] El saber (como objetividad indiscutida) permite la construcción de un sistema de Poder que elimina toda disidencia, pues es entendida como una forma irracional, errónea o deforme. En ese sentido, se observa la importancia de diluir la universalidad de los saberes que se consideran a sí mismos como objetivamente verdaderos, como despliegues de la razón de la historia. La filosofía no se podrá construir como un sistema de verdades descriptivas (como clarificación de los enunciados verdaderos), sino que más bien tendrá, entre

[18] En este aspecto cabe observar la influencia indudable sobre Lyotard que ejerce Nietzsche, el primer filósofo de la modernidad que pone radicalmente en cuestión los excesos de la racionalidad, temática que será retomada por otros pensadores fundamentales del siglo xx, como Heidegger, Adorno y Horkheimer, Foucault, o por el pensador que analizaremos posteriormente, Gianni Vattimo.

otras, la tarea de desmontar las pretensiones objetivistas de la ciencia positiva. Bajo las descripciones neutras y desinteresadas se oculta la máscara de la explotación y la alienación. Socialismo y capitalismo son iguales si se convierten en regímenes *dirigistas,* que extienden su poder ilimitadamente, *sin aceptar la diferencia.*

El socialismo y el capitalismo se han edificado como sistemas que minimizan el «deseo», la carga libidinal que motiva la acción humana, la cual se reprime en las sociedades del control exhaustivo de las vidas. El error del capitalismo es igualar «deseo» y «consumo», y reducir otras esferas mucho más importantes de la vida humana. De este modo, una gran cantidad de individuos rechazan el sistema de vida impuesto, y se sienten como auténticas anomalías dentro del esquema de vida pensado para ellos: *educarse para trabajar, trabajar para consumir, consumir para ser felices.* Por eso se reclama la relevancia de liberar el deseo más allá de la cárcel de la ley del valor de cambio, del fetichismo de la mercancía, donde la felicidad se entiende a partir de la posesión de objetos materiales. Ahora bien, Lyotard, cuyo objetivo principal es la liberación del deseo, se tropieza con una posible apoda: para que el nuevo modelo de vida sugerido no se convierta en un absoluto igualmente autoritario, su alternativa (aquella que ponga en acción el deseo) debe quedar definida de un modo abstracto e impreciso. Por tanto, en base a ello, cabe plantearse cuestiones como las siguientes: ¿se puede confiar aún en las organizaciones políticas? ¿Acaso una política de izquierdas (entendida como antiautoritaria, emancipatoria, libertaria, etcétera) no termina siendo opresiva en tanto se articula en un régimen normativo determinado? ¿Está condenada a desaparecer «la política de izquierdas» para evitar traicionarse a sí misma? Esta dificultad lleva al filósofo francés, en textos como «Nanterre, aquí, ahora», a sugerir la necesidad de articular acciones no programadas, espontáneas, del «acontecimiento» (un «relámpago» que modifica el sino del espacio-tiempo asentado), lo

cual, en la práctica, lleva a defender una revolución inacabable y continua, lo que promueve una estabilidad inestable de un sistema litigioso que, permanentemente en desacuerdo, se pone en liza desvelando las formas autoritarias de ser, pensar o comportarse. La organización racional, el cálculo, la previsión, como práctica revolucionaria, incorpora las estrategias más reconocibles de los sistemas disciplinarios de los que se pretende escapar. Por tanto, la lógica revolucionaria debe ser inconcreta, difusa, dispuesta para actuar en cualquier momento o lugar.

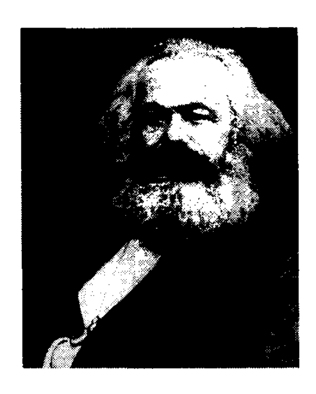
A partir de estos objetivos, esquemáticamente expuestos, debemos entender lo fundamental del Lyotard «pagano», quien aúna a Marx y Freud revisando sus planteamientos de mayor relieve. La metodología de investigación que se sugiere para el estudio de Marx y Freud, y a partir de ahora para todos sus temas de reflexión, no podrá ser ni la científica de corte positivista, ni la dialéctica determinista (que subsume todo lo existente en un proceso unitario), pues estas pretenden hallar la verdad objetiva que explica los fundamentos, las esencias o los rasgos necesarios de su objeto de estudio. Esta actitud acerca la ciencia a la religión, con lo que verdad y dogma quedan estrechamente vinculadas. Es por esto que, en cambio, se propone llevar a cabo una «deriva». Solo así le parece posible escapar de la lógica del poder-saber.

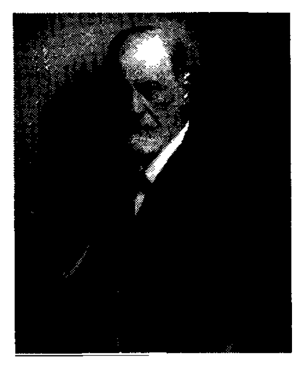
La deriva nos remite a la aceptación de la inconmensurabilidad, a clamar por la sustitución de las posiciones que reducen la realidad a un horizonte de saber unitario capaz de englobarlo todo. Es por esto que puede intentar resumirse la aportación de la obra lyotardiana como un intento por reconocer la valía (la espesura y la densidad) de lo más pequeño, apartado o silenciado. Porque la *diferencia* remite a la dimensión de lo ausente/silente, de lo nunca del todo expresable, que permite que exista un espacio de remanencia que impide la afirmación de una estructura única. La metodología de acceso a *eso* que

no queda incorporado en la lógica de la ciencia positiva, del discurso descriptivo, prescriptivo, normativo, dialéctico, etcétera, es la deriva. Esta no defiende la progresiva adquisición de un saber representable matemática o experimentalmente, sino que apela a la oscilación, a un continuo zarpar y fondear, cuya reflexión se articula sin poseer una regla externa previa y objetiva capaz de decidir qué es lo indiscutiblemente verdadero. La *deriva* intenta expresar el modo de acceso a lo que subyace a toda actividad y la impulsa a moverse: el deseo. De ahí que el comportamiento humano, más allá del racionalismo exacerbado propio de la metafísica occidental, se ejercite sobre todo desde él. El deseo es un flujo desestabilizador, no reducible al principio de realidad. Se escapa, genera, va y vuelve. Es *diferencia.*

La revisión profunda de Marx y Freud que realiza Lyotard se ejerce haciendo uso de la *deriva* como método.

La *deriva* marxiana pone en entredicho algunos de los elementos más reconocibles del filósofo alemán. Así, y dicho someramente, se cuestiona la noción de sujeto que en Marx aún se entiende desde una perspectiva «moderna», lo que da pie a la revisión de la categoría de proletario, en tanto que ideal del sujeto revolucionario. En segundo término, se desconfía del planteamiento según el cual el socialismo aparecería a raíz de las contradicciones inherentes al sistema capitalista, y que conforma ta alternativa objetiva que supera el capitalismo actualizando la Revolución. Esta crítica oculta otra de mayor calado, aquella que duda de la validez de un esquema dialéctico de la historia, que la entiende como una progresión, donde formas mejores o más avanzadas van subsumiendo e incorporando a otras inferiores de las que proceden. Esta noción uniforme de la historia está directamente vinculada a una concepción lineal del tiempo. Según esta perspectiva, la historia de la humanidad es homogénea, un relato único que se despliega en el tiempo, y en el que Occidente, la cultura occidental, ocupa la posición más





Lyotard realiza una revisión profunda de Marx y de Freud haciendo uso de la «deriva" como método.

avanzada. Lyotard ve necesario desmontar la filosofía de la historia marxiana, la cual entendía al comunismo como una sociedad idealizada que superaba las contradicciones capitalistas. El socialismo dejará de verse como un régimen «perfecto», reconciliado, que emancipa por fin al ser humano de las cadenas que lo han oprimido. La perspectiva del pensador francés se opone a la escatología, la teleología y el determinismo.

La *deriva* freudiana se focaliza en la cuestión del sujeto, debate que está en el centro de la práctica totalidad de la filosofía contemporánea. Hundiendo sus raíces en Nietzsche, y pasando por la tradición fenomenológica, hermenéutica, estructuralista, postestructuralista, deconstructivista y, por supuesto, psicoanalítica (aunque las fronteras entre estas corrientes sean difusas), el problema de la subjetividad caracteriza uno de los elementos que mejor definen la distinción entre modernidad y postmodernidad. Esta última tiene un marcado sesgo antihumanista, desconfía profundamente de la noción moderna de sujeto, y entiende que es obligado repensarla, al menos para reducir la violencia que la acompaña y manifiesta.

Lyotard se apoya en Freud para redefinir la subjetividad, análisis que recurre al vocabulario psicoanalítico más avezado, donde la categoría de deseo pasa a ocupar un lugar central. En el análisis que hace nuestro autor de la categoría de deseo podemos reconocer la in-

fluencia de Spinoza y Nietzsche, pensadores que, a su manera y en el contexto de sus filosofías, entendieron que existe una fuerza inmanente en lo vivo que tiende a la plenitud. Para ellos, el deseo, lejos de la concepción que lo veía como un impulso negativo, y que enfatizaba la dimensión de falta o de ausencia de lo que no se posee y que conlleva sufrimiento (dada la frustración de no poder colmarlo nunca plenamente), es entendido como una potencia afirmativa y creativa. La volición es una energía que actúa como motor de las acciones de los seres vivos, llevándolos hasta el límite de su capacidad. Es de esta manera como el deseo se impulsa activamente, pugnando por superar las diversas trabas que obstaculizan su pleno desarrollo.

En *Economía libidinal,* Lyotard, de un modo semejante a la perspectiva positiva y creativa del deseo que defienden Deleuze y Guattari en el *Anti-'Edipo,* describe el deseo como una energía que transita, un flujo marcado por distintos niveles de intensidad y de interrelación que deviene más allá de su localización o concreción en un sujeto y un objeto determinados. En esta perspectiva, importa mucho más la inmanencia del deseo, su aparecer y discurrir, que su objetivación. El deseo se interpreta como un cruce de líneas, de varias fuerzas energéticas de intensidades variables, que diluyen, o no son englobables al menos, en una forma definida. De hecho, es la indefinición, la falta de estructura formal reconocible, la que mantiene intacta su capacidad liberadora, motriz, *incesantemente creativa.* El deseo se «derrama», se extiende de forma ilimitada más allá de las acciones conscientes de los sujetos que lo ponen en juego o de las direcciones a las que tienden. El deseo y sus flujos son imposibles de anticipar, y, consecuentemente, son difícilmente dominables. Por eso, la volición pone en liza el *acontecimiento.*

¿Cómo entender en este marco las relaciones sociales, o la propia existencia de la sociedad? En cierto modo, esta puede verse como una colectividad que establece un cierto control sobre la penetración, la re-

La deconstrucción del «yo» y el deseo

La violencia de la noción moderna de sujeto se desprende de entenderlo como el centro irradiador de conocimiento, que le permite situarse en una posición de preeminencia respecto a los demás seres naturales. El ser humano moderno habría pretendido sustituir a Dios ocupando su centralidad. Para sustraerse de la violencia referida, Lyotard ve necesario *deconstruir el yo,* modificar la perspectiva que lo entiende como una entidad unitaria dominada por la razón, para observarlo como un flujo libre de energías que intentan descargarse intensivamente, estableciendo posiciones que nunca son fijas y que de forma continua se dirigen a nuevos objetos de interés. Para el pensador francés, por tanto, no existen identidades rígidas, sino tan solo transformaciones psíquicas. Un pensamiento antiautoritario no podrá ser humanista, sino que tendrá que poner en liza las disposiciones del deseo. Por eso se defiende una lectura «libidinal» de Marx, donde la crítica al capitalismo no se realiza dada la alienación que supone, entendida en los términos habituales (como pérdida de la auténtica esencia humana, como reificación de sus rasgos más propios, como explotación del burgués al proletario al arrebatarle la plusvalía de su fuerza de trabajo, etcétera), sino como un ejercicio desviado del deseo humano. El capitalismo no hace gozar. Puede «fascinar*, pero al final su noción de placer descompone el deseo.

partición y la reducción de la energía liberada en las acciones de cada individuo en el marco que genera la comunidad. En cualquier caso, al estar marcada por el deseo, la inestabilidad que define esta comunidad inabordable (y que, por ello mismo, es propiamente política) debe ser observada. La política, la economía o el juego interno (con su escalas, sus posiciones, sus roles) que articula la sociedad están decisivamente definidos por las fuerzas emotivas pulsionales, y no tanto por la lógica racional que dirige voluntaria y conscientemente las decisiones.

El deseo, diverso, se abre a la aceptación de las múltiples formas de vida, riqueza que hace imposible la homogeneidad entre opciones. De hecho, puede decirse que Lyotard afirma la inconmensurabilidad de los estilos de vida, ya que ve imposible hallar una referencia o criterio objetivo que permita valorar a unos como más verdaderos o adecuados que otros. Parece evidente que este planteamiento afecta de forma decisiva a la noción y alcance de la verdad a la que la perspectiva lyotardiana arriba. Efectivamente, la inconmensurabilidad implica que deba aparcarse la pretensión de los saberes positivos por describir neutra y desinteresadamente lo que ocurre tal y como ocurre. La verdad deja de ser vista como la representación de lo que existe, como si la realidad descrita se pudiese encapsular en los límites estrechos de la lógica causal positiva. En cambio, la noción de «verdad» debe ser problematizada a la luz de la pluralidad y la localidad de los juegos en los que se inscribe. Debe ser *profanada,* liquidando las perspectivas que pretenden ofrecer una imagen objetiva de cómo *es* el mundo.

Las repercusiones ético-políticas de esta «novedosa» noción de verdad no se hacen esperar. Frente a la obsoleta perspectiva marxista que pretendía no solo describir los distintos sucesos que conforman la historia, sino también afirmar que el comunismo es la verdad que supera los errores del capitalismo industrial (y que defendía que la Revolución es la puesta en acción de la Verdad inmanente a la historia), se pasa a defender la multiplicidad de los horizontes de verdad. Su heterogeneidad irreductible. De acuerdo a esta idea cobra sentido la puesta en cuestión de los grandes relatos que han entendido la historia como una Idea que se despliega y que lleva al ser humano a su emancipación. Este será el tema fundamental que articula la obra que hará de Lyotard uno de los pensadores más conocidos de la filosofía contemporánea, *Ea condición postmoderna.*

La postmodernidad y el final de los grandes relatos

Como señalamos en el apartado biográfico, *Ea condición postmoderna* (1979) surge a raíz de un encargo con el fin de analizar la situación del conocimiento dadas las nuevas circunstancias históricas propias del contexto contemporáneo. A partir de este objetivo Lyotard no solo responde a la cuestión suscitada, retomando la perspectiva crítica con el realismo objetivista que pretende describir la realidad tal cual es, sino que además, y esto es lo realmente impactante y novedoso del texto, considera que a raíz de la pérdida de la confianza en la objetividad del saber se produce un corte en el devenir de la historia, de modo que se inaugura, al menos teóricamente, una nueva etapa en la historia del pensamiento: la postmodernidad, que emerge una vez que los «grandes relatos» dejan de tener sentido.

Como dice el mismo Lyotard en la introducción a *Ea condición postmoderna:*

> Este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. Se ha decidido llamar a esta condición «postmoderna». El término está en uso en el continente americano, en pluma de sociólogos y críticos. Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo xtx. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos.

Los indicios de la postmodernidad. ¿Puede legitimarse la ciencia?

El problema parte de la dificultad que tiene la ciencia para justificarse, dado que no se puede legitimar apelando a sí misma: no hay una

demostración científica de la validez de la ciencia. Por tanto, como se ve incapacitada para *demostrar* su autenticidad, solo puede *mostrarse* apoyándose en un relato metateórico, en un metarrelato. El problema ni mucho menos desaparece, porque ahora será pertinente preguntarse cómo se legitima a su vez este relato.

Lyotard señala dos razones principales que explican el descrédito de la ciencia positiva como un saber desinteresado y neutro, que tendría como principal finalidad, por tanto, la descripción objetiva de lo que acontece. La primera de ellas remite al avance de las tecnociencias (sobre todo las de la comunicación y transmisión de información) y a la injerencia que el sistema económico capitalista realiza sobre la institución científica. De este modo, nuestro autor parte de la presunción según la cual, en la contemporaneidad, el saber científico es una clase de discurso afectado de forma radical por las nuevas tecnologías de la manipulación de información, sustancialmente las digitales, que ejercen una profunda influencia tanto en el dominio de la investigación como en el de la creación y transmisión de conocimientos. En esta nueva situación, en la que el saber se envía con fabulosa facilidad, se diluyen los núcleos de referencia del saber, el primero de ellos un sujeto que centraliza esas funciones sirviendo de núcleo irradiador de racionalidad. Sin embargo, al mismo tiempo, al transformarse el estatus del ser humano en relación al saber, convirtiéndose en «proveedor» y «usuario», se facilita la conversión de este en un objeto de valor, de modo que es fácilmente asimilable al ciclo producción/consumo que define a los distintos objetos que se ponen a disposición en el mercado: el saber se convierte en una mercancía más, que se vende, se compra y se consume, para ser valorado ya no desde su «valor de uso» sino desde el «valor de cambio». El saber se mercantiliza y al mismo tiempo se privatiza. Por este motivo, será un asunto de competencia entre los Estados-naciones, quienes, además, entran en

conflicto con las grandes multinacionales que también desean poseer ese saber para reforzar sus posiciones. En este marco, el saber ya no es apreciado por su valor epistemológico (todo nuevo saber es positivo) para distribuirse públicamente (todo el mundo puede tener acceso al saber), sino por su valor monetario/económico (se investiga aquello de lo que se extraiga rentabilidad), de modo que se controlan los flujos de información según intereses comerciales (al conocimiento tendrá acceso solo «quien pueda pagarlo»).

En esta situación, el saber como «búsqueda de lo verdadero» pierde relevancia en favor de otra perspectiva guiada sustancialmente por la rentabilidad económica, lo que comporta el problema de su pérdida de legitimidad. Efectivamente, ¿cómo confiar en la validez de un saber dirigido por intereses espurios? Señala Lyotard: «¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno». Nos encontramos, por tanto, ante una situación de falta de legitimidad de la ciencia, al estar enmarcada en el ciclo de valorización capitalista, el cual intenta hacer pasar por «saber» lo que es «interés económico»: el saber *vale* como forma de obtención de plusvalía.

El otro motivo que a juicio de nuestro pensador invalida la noción de saber objetivo es la cuestión del lenguaje, de su heterogeneidad. Fuertemente influenciado por el segundo Wittgenstein[19], y muy lejos

19 El pensamiento de Ludwig Wittgenstein, uno de los más influyentes filósofos del siglo xx, suele dividirse en dos grandes etapas marcadas cada una por una obra de referencia. Así, el «primer Wittgenstein», decisivo para la escuela lógico-positivista del círculo de Viena (que incluye a pensadores de la relevancia de Moritz Schlick, Rudolf Carnap u Otto Neurath), defiende que la filosofía debe dedicarse a resolver únicamente los problemas lógicos, pues de ellos depende el conocimiento exhaustivo del mundo. De hecho, en esta obra Wittgenstein afirma que todo aquel problema que no sea susceptible de ser traducido a un lenguaje formal debe ser desechado del ámbito del conocimiento, al ser imposible decir nada con sentido del mismo. Sin embargo, será el propio Wittgenstein en la segunda etapa de su pensamiento, definida por la obra *Investigaciones filosóficas,*

La apuesta por la ciencia

Lyotard cree que la ciencia solo se justifica a partir de una triple apuesta:

a. que existe una realidad externa al ser humano que puede ser descrita (dado que es «racional»);
b que el ser humano puede percibirla y comprenderla tal y como es (porque su característica más propia es la racionalidad misma), y
c. que el ser humano está capacitado para describirla de forma objetiva, a través de argumentaciones deductivas o de pruebas experimentales.

Sin embargo, como se nos dice en *La condición postmoderna:* «La regla de adecuación presenta un problema: lo que yo digo es verdadero porque yo lo demuestro; pero, ¿qué demuestra que mi demostración es verdadera?». Dada la falta de anclaje a una realidad a la que no tiene acceso, el científico apela al consenso interno de la propia comunidad científica: es verdadero aquello que los científicos acuerdan que es verdadero. La verdad del enunciado científico depende de la competencia de quien lo enuncia. Es necesario, por tanto, formar «buenos» científicos; esto es semejantes (o iguales) a aquellos que los educaron. En definitiva, la ciencia se ve envuelta en este bucle autorreferencial, y necesita recurrir al lenguaje narrativo para justificarse. En base a ello, puede sostenerse, desde una perspectiva ya postmoderna, que la ciencia juega su propio juego, y que por ello no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje. El saber estalla en una multitud de juegos de lenguaje y nadie puede hablarlos todos, por tanto nadie está capacitado para dominar su gran heterogeneidad. Lyotard no sostiene que la ciencia no valga, ni que ya no nos sirva, ni que diga mentiras, tan solo, y ya es bastante, que se trata de un juego de lenguaje más, con las reglas que permiten que pueda ser jugada.

de la noción metafísica moderna que veía en el lenguaje la vía para vincular el pensamiento con la realidad (siendo el conocimiento la adecuación entre lo que se dice y lo que es), entiende que los lenguajes son multitud, de modo que existen variados y diversos *juegos lingüísticos*. Para Lyotard, el saber, en tanto que uso del lenguaje, debe ser puesto en relación con aquello que se hace al hablar o al escribir. Todo lenguaje, también el científico, posee unas reglas de funcionamiento y de significación, que elaboran y transmiten mensajes a partir de unas normas de creación y articulación interna (una sintaxis y una semántica). Ahora bien, no es menos cierto que, al mismo tiempo, se inscribe en un espacio social determinado que lo sitúa y lo dota de una concreción performativa determinada, esto es, de un *uso* concreto en una situación dada (pragmática). Estos elementos están interrelacionados en toda situación comunicacional y constituyen un juego de lenguaje.

En los juegos del lenguaje las reglas no se legitiman a sí mismas, sino en tanto son aceptadas por los demás «jugadores», de modo que si las reglas cambian también lo hace el propio juego. Así de importantes son. Los enunciados lingüísticos son jugadas del lenguaje y tienen su valor según su inserción en el juego. Hablar es «jugar un juego», «combatir» agonísticamente, aceptando sus reglas; la sociedad, por ejemplo, se enlaza en tanto los individuos que la componen entran en el «juego social» a partir de los juegos de lenguaje de los que disponen y hacen uso. En este marco, el individuo no está tan aislado como envuelto en una gran cantidad de procesos comunicacionales

quien se convierta en el mayor crítico de tal planteamiento. En este texto ya no se defiende una concepción unitaria del lenguaje, representado por el formalismo lógico, sino la diversidad de los lenguajes, que pasan a ser entendidos como juegos que tienen sus propias reglas semánticas, sintácticas y pragmáticas. Del lenguaje ya no importa tanto su estructura interna, como el análisis de lo que se hace con él, de su uso y finalidad en el marco de la comunidad que lo elabora. Tal posición será un punto de referencia imprescindible para el pensamiento analítico y pragmatista contemporáneo.

La postmodernidad, objeto de disputa

El problema al respecto del valor filosófico de la postmodernidad ha sido uno de los principales objetos de reflexión por parte de los más importantes filósofos contemporáneos (siendo casi obligado, en el contexto del pensamiento de la última década del siglo xx, defender una posición determinada respecto a ella). De hecho, bajo el arco de la postmodernidad se han incluido a pensadores tan relevantes y a la vez tan distantes como Deleuze, Derrida, Foucault, Baudrillard, Negri, Jameson, Rorty, o los propios Lyotard y Vattimo, claro.

Sin embargo, aún reconociéndose la indudable relevancia de las propuestas de estos autores, han sido muchos los que han visto en el despliegue de la postmodernidad más peligros que beneficios. Sus principales detractores, como el filósofo alemán Jürgen Habermas, ven en la postmodernidad el fracaso del proyecto moderno, incapacitando al ser humano para tomar una decisión firme sobre lo que es válido o no, dejándolo por ello a merced de los que tienen el poder para manipular la realidad a su antojo. Los postmodernos, en cambio, entienden que la falta de objetividad supone precisamente la oportunidad para que las minorías silenciadas por el relato autoritario occidental puedan al fin hablar.

simultáneos y heterogéneos entre sí, de modo que queda desplazado de la posición de centro de referencia que controla el conocimiento. En cambio, cada ser humano «juega la multiplicidad de los juegos lingüísticos» de los saberes. Cada uno con sus reglas y sus reajustes internos, siendo el propio sistema el que estimula los desplazamientos.

Dada la extensión de este modelo, ya propiamente postmoderno, en el contexto de las sociedades occidentales podemos deducir:

a. La puesta en entredicho de la regulación institucional unitaria del saber social. Al existir multitud de juegos de lenguaje di-

versos que generan múltiples formas de saber, no puede existir un único método que decida qué es conocimiento y qué error. Mantener que solo hay una racionalidad es el último intento de las posiciones de la conmensurabilidad (las metafísicas) por justificar su posición de preeminencia a partir de un criterio tecnocrático.

b. La dislocación de la noción moderna de sujeto. Al entrar en juego en una multitud de comunicaciones mutuamente interrelacionadas, se diluye la posición que defiende la distribución natural de las identidades y de las posiciones, y los roles sociales aparejados a ellas.

Lyotard, en cambio, entiende que la posición postmoderna es la de la inconmensurabilidad, es decir, la de la falta de existencia de un relato único que sirva como criterio de referencia para valorar la idoneidad o no de un cierto estado de cosas, ya sea a nivel epistemológico, moral, político o económico. La apuesta de Lyotard es la de afrontar el litigio, la problematicidad y la interrogación como el punto de partida de la habitabilidad del humano de su propio mundo: «El saber postmoderno [...] hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias y fortalece nuestra capacidad para soportar lo inconmensurable». He ahí un primer criterio de racionalidad postmoderna: el fomento del uso de la palabra, de la conversación, de la interrogación que muestra el desacuerdo.

La primera y más obvia consecuencia es que una vez que caen las explicaciones unitarias se abre la oportunidad a la aparición de las narraciones diversas: a la polifonía. Nuevas voces comienzan a hacerse oír. Este planteamiento no solo debilita las aspiraciones de la ciencia de constituirse en el saber objetivo, en la verdad que describe las cosas tal cual son, sino que pone en cuestión la creencia de que se puede asentar un orden social-político-económico en otro científico que lo justifique. La postura lyotardiana es radicalmente antitecno-

crática, discute los presupuestos del platonismo jerárquico aún hoy vigente, y defiende, en consecuencia, la inconmensurabilidad, el disenso, respecto del consenso estabilizador. En el saber siempre existe la posibilidad de que haya un nuevo elemento capaz de desestabilizar el paradigma asentado, aunque es cierto que la sociedad, entendida como sistema, suele ser resistente a tales cambios. Para que el saber no se convierta en una herramienta de poder (ejercido por tecnócratas con unos intereses determinados) debe defender la aparición de la diferencia, la construcción de un «modelo abierto» que permita la aparición de nuevas ideas, es decir, de nuevos enunciados e incluso de nuevas reglas.

Las narraciones locales, susceptibles de revisión y modificación, permitirían la aparición de formas sociales propiamente democráticas (más allá del consensualismo propio de la democracia liberal). La caducidad de las formas sociales que se desprenden de esta situación, a pesar de sus evidentes peligros (precariedad, flexibilidad, riesgo de relativismo, que se imponga la perspectiva del «más fuerte», etcétera), favorece la dinámica social, la cual es más deseable que las formas permanentes y estables que derivan en el terror.

Discutiendo la Historia. El ocaso de los metarrelatos

«Por metarrelato, o gran relato, entiendo precisamente las narraciones que tienen función legitimante o legitimatoria»[20].

La otra gran conclusión que alcanza Lyotard a partir de la falta de credibilidad del conocimiento científico afecta a la noción de progreso y a la concepción lineal y finalista de la historia que la acompaña.

---

[20] Lyotard, J.-F.: *La condición postmoderna.*

En la perspectiva moderna se cree que la humanidad se encuentra embarcada en un proceso lineal y teleológico, donde las formas de ser, saber y actuar van avanzando subsumiendo las inferiores en otras superiores o mejoradas. De hecho, en esta perspectiva, la historia de la humanidad consiste precisamente en eso, en un progreso en el tiempo donde el espíritu se despliega a partir de formas cada vez más racionales, más verdaderas, *mejores*. Siguiendo esta hipótesis, Occidente se ha considerado a sí misma la civilización más avanzada, por ser el mayor ejemplo del despliegue de la razón en el mundo, y se ha sentido legitimada para imponerse, dominar y dirigir a aquellas culturas que permanecían ancladas en estadios supuestamente inferiores. Esta historia única olvida la diferencia para tender a la unidad y la homogeneización.

Lyotard, en cambio, considera que no existe legitimación objetiva alguna para justificar la validez de la perspectiva científica (y de la civilización que la defiende) respecto a otras narraciones. De hecho, cree que para fundamentarse la ciencia necesita apelar a narraciones de carácter metafórico muy similares a las míticas, que son las que precisamente pretende superar.

Lo postmoderno se sitúa más allá de la idea de progreso. «Esta idea de un progreso posible, probable o necesario, se arraigaba en la certeza de que el desarrollo de las artes, de las tecnologías, del conocimiento y de las libertades sería beneficioso para el conjunto de la humanidad». Pero como hemos señalado, esta perspectiva no tiene justificación objetiva alguna. Es según este argumento que se cree que los grandes relatos de la Modernidad, aquellos que se basan en la creencia de que existe una Idea objetiva que se despliega en la historia cuyo objetivo principal es la emancipación humana, ya no tienen validez. Así nos dice Lyotard en Ea *condición postmoderna:*

Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Esta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella.

Nuestro autor vincula la caída de los grandes relatos con el fin de la metafísica objetivista, de modo que a partir de ahora será inaceptable la construcción de sistemas universales que describan los distintos acontecimientos históricos como elementos pertenecientes a una narración única e integrada. Dicho con otras palabras, en la concepción del relato se oculta una perspectiva de la historia progresista y escatológica, que sirve como criterio de evaluación de la conducta humana: así, será buena o adecuada aquella que nos acerca a la plena realización de la Idea, y mala la que nos aleja de nuestra inmanente autorrealización. El relato es prospectivo, dirige su mirada al futuro, cara a un despliegue de la Idea cuya culminación dirige el funcionamiento general de las estructuras sociales. Para el pensador francés, este proyecto, que por otra parte es lo que mejor define a la modernidad, ha sido liquidado: «Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, liquidado». Es así que los principales relatos modernos dejan de tener validez: ni el relato cristiano, ni el iluminista, ni el idealista, ni el marxista, ni el capitalista son capaces de llevar al ser humano a la plenitud o a la salvación.

De hecho, a juicio de Lyotard no hay *telos* posible ni dirección racional que organice la historia. La hipótesis del Fin de la Historia elaborada por algunos críticos contemporáneos (el más conocido de ellos es Francis Fukuyama) no pretende más que justificar la primacía política y social de las clases sociales más poderosas o adineradas.

La confutación de los grandes relatos

A juicio de Lyotard, las narraciones que incluyen la historia de la humanidad en un marco unitario ya no sirven, ya que han sido desmentidas por diversos acontecimientos históricos que las confutan. El relato iluminista, que veía en el avance del conocimiento y de la tecnología asociada a ella la vía para alcanzar una sociedad libre, próspera y pacífica, se invalida dado el potencial destructivo y coercitivo de ciertos usos de la ciencia y la tecnología (la bomba atómica, por ejemplo). El relato idealista queda impugnado por la terrible experiencia de Auschwitz: la barbarie del holocausto no puede ser integrada en ningún proyecto que entienda la historia como un despliegue de la razón. Finalmente, el marxismo ya no vale como relato de emancipación si tenemos en cuenta las consecuencias totalitarias del comunismo soviético. En conclusión, las grandes posiciones culturales que habían dado una explicación unitaria (y racional) a la historia dejan de ser válidas. Por ello, la postmodernidad se constituye como la época que cambia la percepción del tiempo y de su transcurso, ya que la historia no progresa, no avanza hacia un futuro mejor, ni conduce a la emancipación humana.

La postmodernidad, sin embargo, no debe ser entendida desde una posición tan solo reactiva (como mera negación de las posiciones universales o absolutas), ya que implica una cierta *positividad:* que deje de valer una Razón histórica universal empuja a la aparición y a la atención sobre las racionalidades «locales», que ya no son grandes relatos, sino narraciones *descentradas* de validez limitada (en las que no domina un núcleo irradiador de legitimidad y certeza y en las que sus logros son inestables y parciales).

En este sentido, en la postmodernidad la realidad se vuelve plural y compleja, ya que se construye a partir de una lógica de lo provisorio

abierta a la diferencia. Los postmodernos aceptan la heterogeneidad de los saberes y de los lenguajes, afirman el devenir plural y oscilante de la historia y se abren a una perspectiva mucho más rica del ser humano, dada la diversidad de culturas heterogéneas entre sí. La disolución de los grandes relatos permite por ello la aparición de los microrrelatos: «Millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana».

Esta multiplicidad discursiva, con la que el ser humano crea su realidad, le permite a la vez esquivar el gran peligro del relativismo (posición que defiende que dado que no existe una verdad única, «cualquier cosa puede ser dicha»; una postura que es tan peligrosa como el dogmatismo totalitario, ya que en ella se impone el «más fuerte»: el enriquecido, el poderoso, el más violento, etcétera). Lyotard no defiende el irracionalismo, sino el *adelgazamiento* de la racionalidad (y en esto creemos que ejerce una profunda influencia en el pensador que veremos a continuación, Gianni Vattimo) enfocando el tema hacia espacios locales, *micro*. De este modo, nuestro autor (recogiendo la influencia de T. W. Adorno, uno de los pensadores más atractivos de la Escuela de Frankfurt) defiende las micrologías, los relatos parciales e incompletos que están dispuestos a defender su posición con argumentos, pero que al mismo tiempo aceptan el disenso, ya que escuchan la posición del Otro: el que piensa distinto de mí pero que tiene todo el derecho a argumentar su posición, que deberá ser confrontada con la mía. Solo una racionalidad abierta a la diferencia posibilita encarar el desacuerdo reduciendo de igual modo las posibilidades de que este degenere en violencia.

La cuestión de la diferencia

El problema del lenguaje. El diferendo

Como se ha visto en el apartado anterior, la cuestión del lenguaje se vuelve un elemento de análisis central en Lyotard. De hecho, para poner en crítica la imposición de los relatos monológicos (aquellos de corte cientifista que pretenden describir la realidad tal cual es, y que defienden la existencia de un lenguaje universal, matemático o axiomático, capaz de expresar las leyes de la naturaleza, y que impone su orden por doquier) se hace necesario desvelar su falta de legitimidad, y poner de manifiesto que no existe un único lenguaje válido capaz de expresar la auténtica racionalidad humana, sino que, por el contrario, existe tal multitud de lenguajes que es imposible englobarlos bajo un idioma único que los represente a todos.

Apelando al segundo Wittgenstein, pero también al Kant de la tercera y la cuarta crítica,[21] Lyotard entiende que existe una infinidad de juegos de lenguaje heterogéneos entre sí, con unas reglas de formación diferentes con las que se puede elaborar un sinfín de géneros de discurso y de regímenes de frases inconmensurables, dado que no poseemos una regla externa objetiva capaz de dilucidar cuál es más válido que otro. Este enfoque le permite realizar una defensa de la *diferencia*, esto es de la pluralidad y diversidad, que no solo ha de remitirse a los lenguajes o a las racionalidades, sino que es extensible a los modos de percibir, comprender e interpretar el mundo, y asimismo a los modos de vida ajustados a ellos. De esta manera, se hace patente que nuestro

---

[21] Al diluir los conceptos universales, Kant realiza una disociación crítica de los regí* menes proposicionales, mientras que Wittgenstein muestra la diversidad de juegos de lenguaje, de modo que ambos se sitúan más allá del antropomorfismo moderno. Por eso, para Lyotard ambos autores deben ser considerados los «epílogos de la modernidad y prólogos de la postmodernidad honorable».

autor mantiene un profundo interés ético y político en sus obras, si bien ahora desde una óptica muy distinta a la marxista, puesto que sale en defensa de los silenciados, los marginados o apartados de la historia, a quienes no se les ha permitido expresarse o hacer oír su voz en ella. Cuando se teoriza al respecto de la variedad de los juegos del lenguaje y de la ausencia de una ley racional externa que se imponga a ellos, que los regule y los delimite, se está realizando, al mismo tiempo, una defensa de la alteridad inconmensurable en el orden práctico, que defiende más que la estabilidad del consenso impuesto por el más fuerte (en nuestro contexto la imposición viene de la mano del relato capitalista, que convierte todo lo existente en un objeto intercambiable en el mercado, cuyo único valor es, precisamente, el de cambio) el disenso creativo y proliferante en el que participan las diversas comunidades humanas. Lyotard entiende, por tanto, que existe una mayor *positividad* en la defensa de la diferencia (retomando la cuestión del deseo como energía intensiva que busca su descarga pero que no se detiene en ningún objeto en concreto) y de su inestable estabilidad, que en la seguridad del equilibrio supuestamente asegurado por un orden racional permanente que hay que encontrar y realizar.

Dicho esto, Lyotard desarrolla el análisis de la diferencia en el que quizá sea su libro de filosofía más importante: *Le diifférend,*[22] publicado en 1983.

En el comienzo del texto se nos aclara a qué se refiere cuando se habla de *différend:*

[22] Dejamos el título original en francés dado que existe una controversia importante al respecto de cuál es la mejor traducción para este concepto en castellano. En la realizada por A. L. Bixio (Barcelona,1988), para Gedisa, se opta por usar «la diferencia»; sin embargo, es bastante común, y así aparece en las versiones en castellano de otros textos de Lyotard, el empleo del neologismo «diferendo», que matiza la distancia que el concepto técnico de *différend* mantiene con el más común de «diferencia».

> Distinta de un litigio, una diferencia *(différend)* es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. Que una de las argumentaciones sea legítima no implica que la otra no lo sea. Sin embargo, si se aplica la misma regla de juicio a ambas para allanar la diferencia como si esta fuera un litigio, se infiere una sinrazón a una de ellas por lo menos y a las dos si ninguna de ellas admite esa regla [...]. El título del libro sugiere [...] que en general falta una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos.

Lyotard afirma que todo discurso, a través del cual describimos la realidad, solo es posible en el marco que proporciona el juego lingüístico en que se inscribe, y en el que pueden ser identificados diversos regímenes de proposiciones que, al disponer de sus propias reglas de funcionamiento, no son traducibles entre sí. Como la realidad, el mundo en el que vivimos no es ni perceptible ni comprensible tal cual es, sino que *se da* en tanto «se dice», y dado que los lenguajes son múltiples y heterogéneos, se debe concluir que la realidad es asimismo diversa («la realidad no es aquello que "se da" a este o aquel "sujeto"; la realidad es un estado del referente -aquello de que se habla- que resulta de efectuar procedimientos definidos por un protocolo unánimemente aceptado y de la posibilidad que cualquiera tiene de recomenzar esa realización tantas veces como lo desee»). El problema principal surge al intentar coordinar esos regímenes proposicionales heterogéneos (juzgando igualmente la validez de la comprensión de un objeto determinado), dado que no existe una regla universal externa que sirva de criterio objetivo. Por eso las categorías universales no pueden ser objeto de conocimiento, a no ser que se defienda una posición totalitaria del mismo.

Para nuestro filósofo, el lenguaje es un fenómeno mucho más complicado que su reducción «funcionalista» *y* «humanista», entendida

como un mero intercambio de información. Para comprender su complejidad es necesario atender a los diferendos (a la enorme variedad de los usos del lenguaje, de sus discursos y reglas) e intentar dar respuesta a los modos con los que se expresan las «sinrazones» que no pueden ser formuladas mediante los géneros discursivos existentes. El diferendo da pie así a que lo no-dicho pueda decirse, de modo que este nuevo decir generará formas distintas de «sinrazón», etcétera.

> La diferencia (en el sentido que damos aquí al término) es el estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poderse explicar en proposiciones no puede serlo todavía. Ese estado implica el silencio que es una proposición negativa, pero apela también a proposiciones posibles en principio [...]. El objetivo de una literatura, de una filosofía y tal vez de una política sería señalar diferencias y encontrarles idiomas.[23]

Solo a través de la búsqueda de diferendos, el lenguaje puede dar más de sí, dejando la puerta abierta a la proliferación de idiomas aún inexistentes, que están aún «por darse», por «acaecer». Siempre hay un «por decir», una nueva regla, un nuevo idioma. Y además, los existentes ya son heterogéneos entre sí: una proposición no tiene el mismo significado, ni puede ser comprensible, en el marco jurídico que en el ético, ni que en el científico, en el emocional, en el coloquial, etcétera. Afirmar, sugerir, describir, prescribir, mandar, recomendar, conjeturar, orar, rogar, etcétera, son especies de discurso diferentes, con sus referentes, sus objetos, sus conceptos y sus relaciones propias. Se habla diferente, con distintos discursos (otras reglas), para referir

---

[23] Lyotard, J.-F.: *La diferencia*.

El diferendo

En un caso de litigio, existe «diferendo» cuando una de las dos partes ve neutralizada su capacidad de hablar porque el «idioma» en que se desarrolla el conflicto pertenece a una de ellas. Por ejemplo, en una situación de desacuerdo entre un trabajador y su patrón, el primero se encuentra en una situación de desventaja respecto del segundo, dado que el idioma empleado para expresar las relaciones laborales no es capaz de mostrar que la fuerza del trabajo de la que se supone propietario es una abstracción inexpresable en lo concreto, a no ser que utilice el lenguaje que convierte tal fuerza de trabajo en mercancía, haciendo uso, en definitiva, del lenguaje del patrón (el del «derecho económico o social burgués»).

El diferendo, que sitúa a una de las partes en una situación de inferioridad, no se pone en entredicho, de modo que la resolución de un problema depende de quién es el que impone su racionalidad (su lenguaje, su relato) sobre el otro. Al no poder «probar» aquello que dice, la parte afectada se encuentra en una situación de indefensión por la sinrazón que no es capaz de neutralizar dado que no dispone del lenguaje pertinente para ello.

a lo verdadero, a lo válido, a lo bueno, a lo bello, a lo eficiente, a lo rentable. Por eso, se concluye que no hay tribunal supremo que pueda convalidar todas las proposiciones.

De ahí que nuestro pensador pueda sostener que «la realidad: un enjambre de sentidos que se posa en un campo señalado por un mundo. La realidad es a la vez significable, mostrable y nombrable», la «realidad» se juega entre una gran cantidad de familias de proposiciones. «La realidad entraña la diferencia (el diferendo)». Es a partir de todo lo señalado que Lyotard se erige en defensor de la multiplicidad, la discrepancia o el litigio (en resumen, mantiene una postu-

ra antiplatónica), y se enfrenta a la sinrazón que supone prohibir el acontecimiento del que emerge una novedad. La solución que se propone para escapar de los relatos monológicos es la de examinar los casos particulares, donde surgen posibles diferendos, en busca de las reglas de los géneros de los discursos heterogéneos para poder dar soluciones parciales y limitadas a cada uno de ellos. Dicho de otra forma, se propone aplicar el juicio reflexivo ya defendido por Kant y del cual solo se pueden desprender microrracionalidades (que son especialmente relevantes en política, donde se muestra a la perfección que nadie tiene la última palabra, y donde no cabe sino mantenerse abierto a la escucha del idioma empleado por el otro. De hecho, una política responsable intenta captar los diferendos buscando el idioma para formularlos, tarea que le compete al filósofo. En cambio, para los autoritarismos solo existe un idioma único). Lyotard defiende la singularidad, la atención por lo pequeño, por lo mínimo o micrológico.

La filosofía debe ser capaz de elaborar discursos racionales sin por ello defender que exista una racionalidad única; de hecho, debe promover los debates entre discursos heterogéneos y entre distintos regímenes de frases. Para ello no debe tomar nada como incuestionable, al contrario, solo interrogando se puede poner en tela de juicio lo que está dado de antemano, tal es la actitud pagana que el filósofo francés mantiene contra todo dogmatismo.

La atención por la estética

Para terminar esta introducción al pensamiento de Jean-Francois Lyotard, vamos a abordar su estética, una cuestión que recorre y vertebra la totalidad de su filosofía. De hecho, el interés por el arte es central en el primero de sus grandes libros, *Discurso y figura* (1971), así como en alguno de sus más relevantes textos de su última época, como en *ZeCons*

sur l'analytique du sublimedu (1991), por destacar el más importante. Precisamente, en torno a estos escritos va a girar nuestra exposición sobre la perspectiva que Lyotard tiene de la actividad artística.

> Usted decía que el yo, como todo objeto, tiene su alteridad en sí mismo. En realidad, es el lenguaje el que es así. Lo dicho pone a un lado lo no dicho. Lo interesante es hacer a este decible. [...] Cézanne consigue hacer «hablar Sainte-Victoire» en pequeños toques cromáticos. ¿Ha acabado con la montaña, ha sido comprendida? En absoluto. Otro pintor mira los óleos y las acuarelas de Cézanne y las enajena otra vez. Inventará otro idioma cromático. Lo interesante es inagotable.[24]

Discurso, figura es el texto con el que Lyotard inaugura su etapa «libidinal», en la que, recordémoslo, considera que el pensamiento debe ayudar a liberar la energía positiva motor de las acciones creativas humanas: el deseo. Esta fuerza pulsional, vinculada al inconsciente, busca la descarga intensiva sin concentrarse en ningún objeto en concreto. De hecho, se caracteriza por su fluidez, por su movilidad, por su continuo desplazamiento que hace imposible su localización Según Lyotard, como la energía libidinal ha sido considerada una potencia peligrosa y subversiva (precisamente por la dificultad de anticiparla y mantenerla sometida en un régimen que la domine), en el marco de la cultura occidental se ha intentado ponerla bajo control, regularla. El *discurso* es la estrategia de la que hace uso la racionalidad formal para mantener encauzado el deseo, para intentar articularlo y definirlo (como a la totalidad de lo existente) con conceptos y categorías, que además intentan describir la realidad tal cual es.

[24] Lyotard, J.-F.: *Moralidades posmodernas.*

En cambio, Lyotard se propone enseñar que hay sucesos que rompen la lógica de la racionalidad formal y que no por ello se sitúan fuera de nuestro devenir histórico, sino que señalan aspectos de nuestra interioridad más íntima pero cuyos contenidos y expresiones han sido silenciados: las aparicionesfigura/es. *Lo figural* se vincula con el extrañamiento situándose más allá de los discursos que han pretendido describirlo, y cuya reacción exige en primer término la recuperación de los mensajes que fueron acallados. Estos relatos no contados (al no estar incluidos en los sistemas de narración preponderantes) son los que pone en juego sustancialmente el arte,[25] que puede entenderse como la actividad que desenvuelve la heterogeneidad inconmensurable, aunque coexistente, de narraciones no discursivas que se desplazan continuamente, haciendo imposible la urdimbre de un sistema que pueda abarcarlas a todas.

El arte, por lo menos el que interesa a Lyotard, se define como la tarea contradiscursiva que permite la aparición de la energía libidinal, reprimida por las narraciones racionales que intentan acotar lo existente en los límites del concepto. La actividad artística debe orientarse al acontecer del inconsciente, convocando al deseo que surge de forma figural, en silencio, pues no se deja decir por la táctica formalista, discursiva y categorial. La *figura* muestra la ausencia, dice el no-decir, y deconstruye o altera la organización formal de los objetos, llevándolos a un terreno que se sitúa más allá de toda verbalización, más allá de la lógica conceptual racionalista. Así se afirma

---

[25] En la entrevista que Teresa Oñate realizó a Lyotard en 1986, este afirma: «Lo que en *Discurso* y *Figura* se llamaba "figural", y lo que más tarde en *Economía libidinal* se llamará "efímera gran película", son probablemente cosas muy próximas. Rondan la cuestión central de la escritura como un siempre intentar hacerse testigo de lo que no se puede escribir. Por ejemplo, en *Le Différence* se desemboca también en la misma problemática y en idéntica obsesión». Oñate, T.: «La Tarea del Pensar es Pensar». Entrevista con J. F. Lyotard (París, 13/12/86), en *Meta,* vol. 1, n. 2, mayo de 1987.

en *Discurso, figura:* «La figura es una deformación que impone una forma distinta a las disposiciones de las unidades lingüísticas. Dicha forma no admite reducción ante las presiones de estructura». Visto de este modo el arte transgrede lo asentado, y se conforma como una práctica subversiva con marcadas consecuencias políticas. De hecho, al modo del activismo revolucionario, el arte desarrolla pequeñas acciones locales que desestructuran el equilibrio del sistema.

Mallarmé, Cézanne, Klee, o Picasso enseñan el acontecimiento libidinal que desafía y desgarra el paradigma racional asentado. Nos lo resume a la perfección Lyotard cuando escribe:

> Lo salvaje es el arte como silencio. La posición del arte supone desmentir la posición del discurso. La posición del arte indica una función de la figura, que no está significada, y esa función está alrededor y hasta dentro del discurso. Indica que la trascendencia del símbolo es la figura, es decir una manifestación espacial que no admite incorporación por parte del espacio lingüístico sin que este quede alterado, una exterioridad que el espacio lingüístico no puede interiorizar como significación, El arte se plantea a través de la otredad en tanto que plasticidad y deseo, extensión curva, de cara a la invariabilidad y a la razón, espacio diacrítico. El arte quiere a la figura, la «belleza» es figural, desatada, rítmica. El símbolo verdadero da que pensar, pero de antemano se da a «ver» [...], el enigma es que esté por ver, que se mantenga incesantemente sensible, que haya un mundo que sea una reserva de vistas, o un intramundo que sea una reserva de visiones, y que cualquier discurso se agote antes de llegar a su fin. Lo absolutamente otro sería esa belleza o la diferencia."

[26] Lyotard, J.-F.: *Discurso, figura.*

La influencia kantiana: la estética de lo sublime

Una vez que se ha lanzado la provocativa teoría de la caída de los grandes relatos, y de la heterogeneidad e inconmensurabilidad que se da tanto entre los géneros discursivos como entre las formas de vida, se profundiza en la manera de juzgar estética planteada por Kant, la única que permite realizar un juicio crítico sin reglas previas, condicionado solamente por la singularidad del momento. El juicio reflexivo, según la propuesta del filósofo de Konigsberg, calibra el caso concreto, y acepta las diferencias implícitas en cada situación, instituyendo la regla que evalúa el juicio a lo largo del propio proceso evaluativo (instituyendo, con ello, un lenguaje que se hace cargo de él). Este modo de determinación, que vale tanto para la crítica como para la estética y la política, permite poner en tela de juicio las instituciones sustentadas en el relato único, las del sentido objetivo y el consenso, que tienen como fin principal legitimarse para perpetuar su posición de primacía. Es en este contexto donde es central la noción de lo «sublime», que Lyotard toma también de Kant, dado que, para el filósofo francés, la estética de lo sublime es la que se pone en busca de la *diferencia*.

Sabemos que existe una heterogeneidad entre juicios, de tal modo que no es lo mismo evaluar la consistencia de una deducción matemática que el valor de una pintura. Si nos centramos en los juicios estéticos, ¿cuáles serían las reglas que definen el gusto? Según Kant, el placer que el sujeto experimenta surge de la cercanía que se da entre la forma con la que opera su imaginación al presentar ritmos, colores, movimientos, a partir de la percepción de un objeto, con el modo con que su comprensión podría trabajar con esas formas dándoles un contenido conceptual. Esta interrelación es siempre concreta, no predeterminable; por tanto, puede afirmarse que el gusto «no se programa». Con el gusto no se obtiene un conocimiento objetivo de un suceso, sino que el vínculo que se da entre entendimiento e imaginación, y que genera el placer estético, solo se puede «sentir». Lo sublime ocurre cuando se excitan recíproca-

mente la facultad de presentación y la del entendimiento en tanto que cualidades puras, aunque incapacitadas para generar un concepto que categorice tal experiencia. El sentimiento de lo sublime provoca entonces placer y, a la vez, dolor: «enfrentada con objetos que son demasiado grandes de acuerdo con su magnitud y demasiado violentos de acuerdo con su poder, la mente experimenta sus propias limitaciones». Sin embargo, al mismo tiempo se experimenta placer al acercarse la mente a algo parecido al infinito, a la «grandeza absoluta». La experiencia de lo sublime, entendida en estos términos, sacude al ser humano de modo tal que modifica totalmente la comprensión de la realidad previa a ella. Lo deforma y deconstituye, permitiendo que las «formas» con las que se interpreta la realidad sean repensadas de nuevo. Por tanto, la estética de lo sublime tendría como una de sus consecuencias más resaltables la incitación a buscar otra perspectiva de la realidad distinta a la convencional o asentada, entendiendo lo hermoso como el sentimiento no categorizable de un pensamiento indeterminable.

En consecuencia, el arte de lo sublime posee como función primordial no tanto la construcción de un paradigma estético que genere acólitos adscritos a un criterio predeterminado, sino la búsqueda de la libertad del sentimiento, que es lo que se entiende por «auténtico» goce estético. Lo sublime, para Lyotard, remite al acontecer de una libertad no limitada por el realismo objetivista, que prestablece «lo que debe gustar». El placer del arte se consigue al obtener nuevas reglas de formación estéticas que permitan la aparición de la alteridad, de lo situado más allá de los principios de realidad ya instituidos. Por eso, lo sublime es la expresión estética del diferendo, en tanto que ambos valoran, más que el consenso de la estabilidad, la atención por el disenso y el conflicto. Precisamente, lo sublime supone la imposibilidad de presentar, se trata de un «im-presentable», ya que no disponemos ni de lenguaje ni de imagen que lo represente. Lo sublime ni se conceptualiza ni se categoriza, *se siente*. El arte de lo subli-

me, incapaz de presentar esa dimensión irrepresentable, intenta mostrar la nostalgia (de ahí que se mueva siempre en el límite del fracaso); sin embargo, se trata a su vez de una experiencia enérgica, porque reclama el comienzo de la búsqueda, que anima a la reflexión.

No hay posibilidad alguna de lograr la unanimidad en lo que se refiere a lo que es hermoso; dicho en lenguaje lyotardiano: el juicio estético es clara materia de diferendo, por lo que la comunidad que lo habla solo puede ser difusa, elusiva y evanescente, que se crea y se diluye en la misma medida en que se genera cada conversación en la que los seres humanos traban contacto (toda comunidad es imposible, entonces).

Estos mismos principios, aunque con las diferencias generadas a partir de las problemáticas, los objetivos, los temas de discusión y los discursos generados en torno a ellas, pueden ser aplicados a la comunidad ética o a la política (si bien en esta última se da la presuposición de que una de sus finalidades principales es el anhelo de convencer al otro -al adversario-, persuadiéndolo retóricamente de que lo aseverado es lo mejor, lo más oportuno, adecuado o eficaz para resolver una situación dada; cuando esto no es ni mucho menos primordial en los juicios estéticos). Lo que sí es importante es el mantenimiento, en todos los campos indicados, de un margen de incertidumbre tal que se admita la posibilidad de conservar abiertos los horizontes discursivos y de discusión, y que sean permeables a la idea de la inconmensurabilidad entre regímenes de frases; actitud que deja espacio a la reflexión, al flujo de ideas, lo que da margen a la libre circulación del pensamiento. Porque al fin y al cabo, o al menos así lo creemos nosotros, de eso trata la filosofía. Es por ello que estamos de acuerdo con Lyotard cuando señala en *Peregrinaciones:* «Me da la impresión de que el único consenso por el que nos debemos preocupar es aquel que alentaría esta heterogeneidad o "disenso"».

Brais G. Arribas

Gianni Vattimo. Ontología hermenéutica debolista

Preámbulo

Escribo este libro en el verano de 2015. Gianni Vattimo cumplirá 80 años en 2016, en enero, y yo cumpliré 60 en febrero. Llevo más de treinta años estudiando la filosofía de Vattimo, aunque empecé a leerlo mucho antes (a él y a Heidegger, no tanto a Nietzsche y a Gadamer; eso vino después). A veces el exceso de proximidad puede convertirse en una dificultad que intentaré solucionar, sin duda a favor de los lectores, recuperando la máxima distancia crítica entre su elaboración de la ontología hermenéutica debolista y la mía, aunque yo sea discípula de Vattimo y haya escrito mucho sobre su pensamiento (y sobre el mío, obviamente). Estas cuestiones de fechas y edades no dejan de tener importancia para la hermenéutica, siempre particularmente atenta a la historicidad del ser y del *Da-sein* (ser-ahí) inseparables. El arco de la producción de Vattimo, hasta el momento, se tensa a lo largo de tres períodos de más o menos dos décadas cada uno (aunque no se trata de un esquema rígido, sino orientativo).

La primera veintena cubre los años sesenta y setenta del siglo xx, en los que el filósofo italiano elabora y transmite el legado de sus «maestros pensadores»: principalmente Luigi Pareyson y Hans-Georg Gadamer (de quienes es discípulo personal), y de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger (de quienes se hace continuador). Los libros y fechas correspondientes se encuentran en la Cronología que hemos incorporado al final de este volumen. Se trata, por lo general, de las espléndidas monografías que Vattimo dedica a los filósofos mencionados, como *Ser, historia, lenguaje en Heidegger; Hipótesis sobre Nietzsche; Schleiermacher filósofo de la Interpretación; Introducción a Heidegger; El Sujeto y la Máscara: Nietzsche y el problema de la liberación; El problema estético (con Luigi Pareyson); Estética y hermenéutica en H. C. Gadamer; Poesía y ontología* (dedicado a la estética de Heidegger y Gadamer), etcétera. En este primer período destaca su interés por la estética y la producción-percepción artística, puesta en relación con la experiencia de la verdad del ser en el arte y en especial con la poesía creadora (una *verdadera* experiencia estética que transforma a quien la hace).

En la veintena del segundo período, entre los años ochenta y noventa, Vattimo sigue (siempre lo hará) con Nietzsche y Heidegger, por ejemplo en *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica;* o en *Introducción a Nietzsche.* Sin embargo, nuestro autor construye ya su «propia» propuesta filosófica: el Pensamiento Débil, situado *filosóficamente* en la época de la postmodernidad (en tanto que pensamiento de la diferencia postmetafísica: postpositivista y posthistórica, plural), y que se debe a la recepción, distorsión y dislocación interpretativa diferencial del legado de los autores anteriormente citados y a su aplicación a la «actualidad», pues eso es *hacer hermenéutica.* De este modo, su propuesta le permite trazar el mapa de la postmodernidad filosófica y advertir la posición central que

en ella juega «la hermenéutica como nueva *koiné*», lengua común y lugar de encuentro y discusión para las corrientes actuales de la filosofía: las que se quieren postmetafísicas (la Escuela de Frankfurt, el postestructuralismo postmarxista, la deconstrucción, las derivas neokantianas de la hermenéutica, o el neopragmatismo americano, por ejemplo) con las que establece un debate. En este período destacan los conocidos volúmenes que van desde el ya citado *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* a *Zas aventuras de la diferencia* o *El final de la modernidad;* y desde «Dialéctica, diferencia, pensamiento débil» (contenido en el volumen colectivo *El pensamiento débil)* a *La sociedad transparente, taca de la interpretación y Más allá de la interpretación.* Sin duda, en todas estas obras se reúnen algunos de los escritos más significativos de este brillante período de madurez del filósofo italiano.

Tras este segundo período, en 1996 Vattimo sorprende con el giro religioso-kenótico *(Kénosis* significa «venir a menos, rebajarse, debilitarse») de su hermenéutica, plasmado en *Creer que se cree,* que abre el tercer y último período del pensamiento de Vattimo hasta la fecha y que abarca la primera década del siglo xxi hasta el año 2015: el de un cristianismo hermenéutico, sin dogmas, sin sumisión y sin superstición, que se explicita primero como un cato-comunismo (o catolicismo comunista debolista) y, finalmente, como un comunismo hermenéutico. A esta época pertenecen libros como *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso; Nihilismo y emancipación: Ética, política, derecho; El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía; Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se es;* o *Ve la Realidad.*

De este modo, observado a vista de pájaro, se advierte cómo Vattimo transita desde la estética (ontológica), en cuyo centro estará la «ontología de la verdad como experiencia estética y hermenéutica»

de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, hasta la (teología) política del cristianismo comunista hermenéutico, pasando entre medias por la ontología nihilista del pensamiento débil, que afecta al ser del lenguaje.

En este libro, vamos a centrarnos en lo que consideramos más difícil y más útil para los lectores de Vattimo, con la intención de facilitarles la comprensión de los nexos (de coherencia o no) que se producen entre los tres períodos, y en especial, entre la ontología nihilista de la postmodernidad y el giro teológico kenótico. Además, para permitir situar las obras de Vattimo e interpretarlas con mayor precisión, trazaremos (aunque brevemente) un itinerario a través de sus contextos y problemáticas. Pero ¿cómo proceder en el espacio del que disponemos? Resulta obligado que nos concentremos en algunas claves principales que dan acceso a los numerosos y densos textos del filósofo, motivo por el cual este pequeño libro sobre la postmodernidad deberá ir de lo complejo a lo sencillo. De este modo, podemos visualizar el resultado como un triángulo invertido: la base, en la parte superior, ancha y amplia, será el comienzo, y progresivamente irá estrechándose hasta desembocar en un final muy breve, cercano al silencio, que será el vértice, en la parte inferior. ¿Y eso por qué? Pues porque dividiremos este texto en dos subcapítulos. El primero, dedicado a los maestros de Vattimo (Pareyson-Gadamer, Nietzsche-Heidegger), necesita un gran esfuerzo filosófico (y por tanto mayor extensión), algo del todo imprescindible porque de él pende la génesis del debolismo; por su parte, el segundo capítulo será más breve, porque sencillamente aplica las consecuencias del primero y ya estaremos, entonces, en disposición de comprender sin dificultad lo que dice Vattimo, por qué lo dice, y cómo lo dice, por qué piensa lo que piensa o qué cosas calla, cuando discute o habla sobre el pensamiento postmetafísico postmoderno y la «Hermenéutica como nueva *koiné*». Al final de este segundo

subcapítulo surgirá un gran problema cuya solución explica el último período (hasta el momento) del pensamiento y la obra de Vattimo: el período que le orienta al cristianismo hermenéutico. En este punto, en el vértice ya de nuestra exposición, el texto será muy breve, casi minimalista, pues las claves filosóficas para su intelección ya se habrán dado previamente. Llegados a este punto, el lector es bien libre de emprender la lectura al revés, empezando por el final del segundo capítulo y terminando en el primero, con lo que el imaginario triángulo-guía (invertido) que estamos sugiriendo como juguete teorético o brújula de este texto, se podría poner tranquilamente de pie, sobre su base, mirando al cielo.

Conviene recordar que, en toda su obra, el filósofo italiano hace suyo aquel lema de Nietzsche: «No hay hechos sino interpretaciones», subrayando la coda «y esta es una interpretación». Pues bien, lo mismo decimos de la «exposición» hermenéutica que nosotros haremos del pensamiento postmoderno de Vattimo: se trata de una interpretación que quiere ser lo más ajustada tanto a lo esencial de su filosofía como a la característica de alta divulgación de este libro, pero que no se propone como «la única interpretación», de modo que puede desalentar a aquellos que busquen lecciones autoritarias de un pensamiento tan complejo y tan crítico con cualquier modo de violencia impositiva, como lo es este. Al contrario, mucho nos gustaría que la tarea que emprendemos aquí contribuyera a suscitar otras interpretaciones plurales y diferentes del pensamiento de Vattimo. Claro está que esto solo se producirá si son ustedes, los lectores de Vattimo, quienes acudan a fatigar (como decía Borges) las páginas de sus magníficos libros, estando atentos también a los soportes telemáticos de sus intervenciones.

Retransmitiendo a los maestros pensadores

Años de aprendizaje

¿Cómo no querer a Gianni Vattimo?, ¿cómo no leerle, escucharle y seguirle muy atentamente, cuando ello supone acercarse a las claves esenciales de la postmodernidad filosófica y tomarle el pulso racional al pensamiento crítico de la propia época? Por otra parte, respecto a otros autores, Vattimo posee la ventaja de ser un verdadero mago de la comunicación. Sin duda es el discípulo más «comunicativo» de Gadamer, aunque también recibió la influencia de Heidegger (sobre todo del segundo Heidegger, el que viene después de su *Kehre* —«vuelta» o «reverso» o «retorno»— de su pensamiento), y fue seguidor de la ontología de Nietzsche. Sí, Gianni Vattimo consigue transmitir con asombrosa sencillez y encanto los más complejos y hondos pensamientos y reflexiones. Posee tanto carisma que a los cinco minutos de haber comenzado una conferencia, por ejemplo, ya se ha metido al público en el bolsillo ¡e incluso consigue hacerle reír con complicidad! Es asombroso. Es como si una corriente de satisfacción y liberación recorriera los asientos... ¡y eso que, al igual que sus maestros, no solo habla de filosofía sino también de ontología! (de la historia hermenéutica o interpretativa del ser en Occidente). Vattimo ha llenado los paraninfos de las universidades de medio mundo, tanto europeas como americanas, mientras que sus libros se han traducido ya a más de veinte idiomas, Ha sido profesor en su propia universidad, en la facultad de Filosofía y Letras de Turín, donde primero enseñó Estética (desde 1964) y luego se convirtió en catedrático de Filosofía Teorética (hasta 2008). También ha sido profesor universitario en Los Ángeles y Nueva York, y es asimismo doctor Honoris Causa por la Universidad de Palermo (Italia), la de La Plata (Argentina), la UNED (España), y las Universidades peruanas Inca Garcilaso de la Vega y San Marcos, ambas en Lima.



Vattimo —en el centro de la imagen— acompañado por Teresa Oñate y Brais G. Arribas en una librería de Madrid.

Gianni Vattimo nace el 4 de enero del 1936, el mismo año en que aparecen dos de las obras más emblemáticas para la filosofía y, en particular, para la estética: *El origen de la obra de arte,* de Heidegger, donde el filósofo alemán sienta la tesis de que el arte es el lugar del acontecer *(Ereignis)* de la *verdad ontológica (alétheia:* «des-encubrimiento», le llama Heidegger en griego) e histórica; y Ea *obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica,* de Walter Benjamin, un filósofo judío de corte marxista y cercano a la escuela de Frankfurt, cuya defensa de los más débiles irá apareciendo, cada vez de forma más explícita, en el pensamiento de Vattimo. Dos pensadores, Heidegger y Benjamin, que marcarán de modo decisivo al filósofo turinés a lo largo de toda su producción. Así pues, no todo es de lamentar en ese 1936 en que comenzara la atroz guerra civil española; si bien, para su propia memoria autobiográfica, la infancia de Vattimo también estuvo marcada por la experiencia de la guerra, que vino a sumar su tristeza al dolor por la muerte del padre, Rafael Vattimo (un emigrante que trabajaba de policía), cuando el pequeño Gianni contaba con dieciséis meses de edad. A partir de entonces, la unidad familiar la constituyeron su madre, Rosa, su hermana mayor Liliana y su tía Angelina. Las tres mujeres eran obreras asalariadas, y la tía Angelina, que era soltera, despierta en

Vattimo una honda compasión al suponer este que nadie guardaría en su memoria la vida insignificante y silente de aquella pobrecita llena de ternura. Con la guerra, la familia abandona Turín y se traslada a Calabria, de donde era originario el padre de Vattimo. Allí, en el campo, encontrarían algo de comer. Cuando Gianni tiene cinco años la familia regresa a Turín, donde el pequeño será el blanco de algunas crueles burlas por parte de sus compañeros de escuela debido a que hablaba con frecuentes giros calabreses. Sin embargo, más tarde se convertirá, año tras año, en el «primero» de su curso, lo cual le permitirá obtener becas con ayuda de la Iglesia y de Acción Católica e ir a la universidad. A pesar de sus éxitos escolares, y según sus propias declaraciones en su autobiografía *(No ser Dios),* nunca consiguió desprenderse de una inseguridad quebrantada: «Mis orígenes son estos. Las raíces en el sur. Un padre emigrado. Una pobreza digna. Yo, un niño medio huérfano [...] que había nacido en la clase baja: clase de gente que se fatigaba de la mañana a la noche. Conozco desde el comienzo, demasiado bien, a mi familia y a mi propia inseguridad. He visto la guerra, he vivido la guerra y la recuerdo; en 1939 tenía tres años, nueve en 1945». Ya en secundaria el joven Vattimo se inclina por el estudio de la filosofía, si bien lo llevará a cabo en el Liceo Gioberti (fuera de su colegio), de la mano del «neoescolástico» monseñor Pietro Caramello, que por aquel entonces preparaba una edición de la obra de santo Tomás para la Editorial Marietti, *y* a quien Vattimo dedica sentidos elogios.

Con Pareyson y Gadamer: hacia una ontología hermenéutica crítica

Ya en la universidad, en la facultad de Filosofía de Turín, su gran maestro y amigo fue el filósofo Luigi Pareyson. Aunque era una persona muy preocupada por el pecado y el infierno, Vattimo recuerda que Pareyson fue siempre de una tolerancia y una liberalidad exquisi-

tas, especialmente con la homosexualidad y el marxismo (que le eran completamente contrarios) de aquel joven gay, rojo y cato-comunista que era Gianni Vattimo, y que pronto se convertiría en su profesor ayudante. Respecto a su influencia filosófica sobre Vattimo se advierte la impronta de Pareyson en el enfoque hermenéutico o interpretativo de su filosofía y en la selección de las problemáticas principales a abordar, aunque les diferencia radicalmente su pertenencia a épocas distintas. Mientras Pareyson es todavía un filósofo hermenéutico de corte existencialista (más cercano a Karl Jaspers que al primer Heidegger, y en todo caso tan próximo a Schelling como Gadamer a Hegel), Vattimo bebe más bien del hontanar del segundo Heidegger (al igual que Gadamer) y reconoce, en la ontología del lenguaje (del ser) como evento y envío de mensajes (cuyo sentido ha de poder comprenderse, interpretarse y reenviarse, en el contexto del acontecer histórico), que este ser del lenguaje consiste en que no solo lo hablamos sino que nos habla y nos pone en juego, metiéndonos en el conflicto tensional del *lógos/pólemos* (enlace-divergencia) interpretativo (como ya señalaba Heráclito): el *lógos* propio de las apelaciones, respuestas e interrogaciones, que condiciona y posibilita la experiencia central tanto del acontecer de «la verdad del arte» (como experiencia *verdadera que transforma* al que la hace, ya indicada por Hegel), como de la verdad histórica e historiográfica e incluso de la verdad hermenéutica teológica. Todo lo cual equivale a seguir a Hegel, tal y como hace Gadamer, pero según el pensamiento de su intérprete-discípulo Vattimo: sustituyendo el Espíritu Absoluto (aún idealista y del «Sujeto» -como síntesis autotransparente del espíritu subjetivo del yo y el espíritu objetivo del mundo-) por la mediación, *siempre haciéndose históricamente y difiriendo* del ser del lenguaje. Y sin perder de vista nunca,que al lenguaje se pertenece, al igual que se pertenece a un medio (Heidegger solía decir que el hombre pertenece al lenguaje como los peces al mar o las aves al cielo), es decir, con una invencible ambigüedad entre

la proximidad y distancia oscilatorias que se ponen en juego en la interpretación: en la relación abierta y crítica que mantenemos, a la vez, con los pasados que nos extrañan y se nos apropian al mismo tiempo, y con el futuro que abrimos al reenviarlos «traducidos» (necesariamente distorsionados y «actualizados»). Tensión hermenéutica que en el caso de Vattimo insiste en el conflicto y el disenso y no solo en el diálogo, y cuyas acepciones recoge en el método de la *Verwindung:* dislocación, desplazamiento, distorsión, asunción despotenciada y nihilista de los mensajes del ser-historia-lenguaje; por profundas razones «históricas» que se deben al «ser para la muerte» de Heidegger y al nihilismo de Nietzsche.

En su autobiografía, Vattimo recuerda que tras haberse doctorado con la tesis sobre Aristóteles pidió consejo a Pareyson sobre qué seguir investigando, y le comentó que se sentía atraído por el pensamiento de Adorno. La respuesta del maestro fue reorientarle hacia algo de mayor actualidad: Nietzsche. Y así fue cómo cambió la vida del joven Vattimo, que entre los 23 y los 25 años encontró súbitamente su propio destino, sobre todo teniendo en cuenta que en 1961 saldrían publicados los dos volúmenes que Heidegger dedica a Nietzsche. Desde entonces hasta ahora, Nietzsche y Heidegger, leídos uno desde el otro y viceversa, alterándose mutuamente, resultan determinantes para la elaboración de la ontología (lenguaje del ser) hermenéutica (interpretativa e histórica) de Gianni Vattimo. A partir de aquí, Vattimo pudo profundizar en todo esto porque tuvo la gran suerte de trabajar como discípulo de Hans-Georg Gadamer (a su vez discípulo y amigo de Heidegger, durante «una vida entera» -por decirlo con el Aristóteles de *'tica a Nicómaco-),* disfrutando en Heidelberg de una beca Humboldt. Allí, Vattimo, trabajador infatigable, tradujo del alemán al italiano la obra maestra de Gadamer, *Verdad y Método,* que sigue siendo, en Italia, la traducción de referencia canónica para conocer el pensamiento del más in-

fluyente hermeneuta (junto con Vattimo, naturalmente) de todos los tiempos; al menos después del «Peri Hermeneías» del Estagirita, en la Antigüedad helena, pues Aristóteles fue el primero en usar el término «Hermenéutica» para el lenguaje interpretativo del sentido de la acción verbal-temporal. También después del Pensar hermenéutico de Heidegger y de Nietzsche, que ambos (Gadamer y Vattimo), continúan y reactualizan, llevando su mensaje sobre el Sentido del Acontecer del Ser, hasta la postmodernidad filosófica y la crítica de los «prejuicios naturalizados» de la Ilustración. En la monumental traducción, que hace Vattimo de la obra principal de Gadamer: *Verdad y método* destacan la Introducción (1972) y el Apéndice (1983), donde Vattimo escribe unas líneas que nos permiten medir, no obstante, su distancia respecto a Gadamer:

> Se puede decir que de los dos elementos claves del pensamiento de Heidegger: la atención al estatuto ontológico del lenguaje (o a la casi «identificación» lenguaje y ser) y la meditación sobre la metafísica como historia o destino del ser, Gadamer ha acentuado de manera exclusiva al primero [...]; en la noción de «metafísica» como olvido y destino del ser, se condensan los filosofemas más esotéricos de Heidegger, pero está también la carga polémica de su pensamiento en confrontación crítica con la cultura presente y pasada de Occidente. Polémica que, en Gadamer, desaparece casi por completo, o al menos se reduce a la discusión del metodologismo y el cientifismo de la cultura del xix y el xx a la vez que se salva (y canoniza) el patrimonio de la historia de la metafísica, desde los griegos hasta Hegel [...]. Gadamer es un verdadero «filólogo fuerte»: no solo (como Heidegger) cree en la conexión (de casi identidad) entre ser y lenguaje, cree también (mucho más que Heidegger) que el ser se haya dado y se dé, no únicamente en la forma del velamiento y del olvido, en el *lógos* occidental; un (logos) que se

entiende, como Gadamer precisa en algunos de los ensayos posteriores a *'Verdad y Método,* como el lenguaje de la tradición humanista depositario y todavía vivo, del lenguaje común de nuestra cultura [...]. Y, luego, vuelve Vattimo sobre el asunto, concediendo que si bien la Ontología Hermenéutica de Gadamer se muestra cada vez más como una Filosofía Práctica, y ello le permite operar una muy eficaz erradicación del cientifismo tecnocrático, su riesgo de convertirse en una «nueva *koiné*», como Lógos: lenguaje común y espacio público común, de encuentro para todas las corrientes del pensamiento occidental, la llevaría a «poner entre paréntesis el otro polo de la heredad heideggeriana: aquel centrado sobre la historia de la metafísica de Occidente como olvido del ser y sobre la consiguiente investigación de algunos lugares residuales "auténticos" del lenguaje, propios, en primer lugar, de la Poesía; lo cual se enlaza con la recuperación que la Hermenéutica hace de la verdad del arte, abriendo la vía a otras posibles elaboraciones [...] aquellas que, de forma completamente nueva, podrían profundizar en el proceso del *pasaje* que, en el pensamiento moderno, ha llevado a la Hermenéutica, desde ser una técnica de lectura e interpretación de textos a ser Filosofía en general y Ontología [...]. Repensar y repetir de modo diferente este *pasaje* quizá abra también para la Hermenéutica de Gadamer la *chance* de reencontrar aquellos elementos de la heredad heideggeriana, que transformándose en filosofía práctica, parecen haber sido olvidados».

El guiño y la alusión, quizá al Deleuze de *Diferencia y Repetición* y sin lugar a dudas a Derrida, explícitamente nombrado por Vattimo, ya fuera por *La Escritura y la Diferencia* ya por *Espectros de Marx* (en el lugar de relativa «visibilidad» de este «Apéndice», habida cuenta de que las traducciones de *Warheit und Methode* inglesa y francesa fueron posteriores a la italiana de Vattimo), traduce ya, por parte del

turinés, el ansia de una alteridad y una diferenciación mucho más radicales (que la gadameriana) con respecto a la recepción del legado de Heidegger, cuya denuncia de la historia de la metafísica de Occidente como historia progresiva del olvido del ser (y asimilación al ente: sujeto-objeto) habría sido olvidada (o al menos soslayada) por el talante cortés y conciliador de Gadamer, siendo así que para Heidegger, tal cuestión crucial (la del olvido de la diferencia ontológica y la consiguiente cosificación del ser y del hombre) estaba lejos de ser un asunto pacífico, educado y tan «urbanizado». En la misma dirección había señalado Habermas que Gadamer había «urbanizado» la provincia (o la selva) heideggeriana. Cuestión de hondo calado pues, como recuerda con razón Gianni Vattimo, para Heidegger (siguiendo a Nietzsche) toda esta problemática de la historia del ser resulta inseparable de la denuncia de la violencia de la metafísica judeo-platónico-cristiano-moderna; un asunto, que, con independencia de que Vattimo haya hecho justicia a Gadamer (o quizá no tanta), nos interesa ahora subrayar, sobre todo para advertir cómo Vattimo está dibujando ya su lugar: el lugar de su aportación filosófica singular y más creativa (poética, productiva, crítica), en medio de los maestros pensadores: Pareyson y Gadamer, que siendo probablemente demasiado conformistas, le han remitido, sin embargo, a los más radicales críticos de la tradición metafísica de Occidente y de la modernidad racionalista tecnocrática: Nietzsche y Heidegger. Así lo percibe Vattimo: hay que ir hacia atrás, dar un salto atrás (el *«Schritt zurück»* nietzscheano) y pensar en el nexo Nietzsche-Heidegger sobre el ser de la historia de Occidente (desde los griegos hasta Hegel) y su violencia. En consecuencia, la crítica del cientifismo positivista gadameriana no es suficiente: también ha de alcanzarse al desarrollismo de la historia del progreso y a la enfermedad del espíritu de venganza como repetición del espíritu de la guerra, en tanto que hilo conductor del nihilismo de la historia del olvido del ser en Occidente. Leer juntas las *Consideraciones intempes-*

La hermenéutica como ontología del ser del lenguaje

La hermenéutica se hace ontología del lenguaje cuando asume con Heidegger, Gadamer y Vattimo que la verdad es acontecer o evento histórico puesto en obra en las obras de arte-cultura *(monumenta* en Gadamer), lo que da lugar a la experiencia estética participativa e interpretativa, retransmisiva. Esta verdad es ontológica *(a-létheia:* literalmente «des-velamiento o des-encubrimiento»), según el Heidegger de *El origen de la obra de arte* (1936), que desarrolla lo anunciado en *De la esencia de la verdad (1933),* año en que el propio Heidegger sitúa la *Kehre* («vuelta, torna») de su pensar y se inicia la producción del segundo Heidegger. Esta verdad ontológica es anterior (primera) en el orden del lenguaje *(lógos)* del pensar del ser, que abre los paradigmas y horizontes en el interior de los cuales se sitúa la verdad (segunda) de la «Adecuación» lógica entre el concepto y la cosa, que se expresa en el lenguaje óntico categorial y de la atribución predicativa. Por esta senda siguen a Heidegger su discípulo Hans-Georg Gadamer y el discípulo de este, Gianni Vattimo. Así nace la hermenéutica como ontología, cuando la primera deja de ser un mero instrumento metodológico para la interpretación de textos eminentes (teológicos, jurídicos o literarios, canónicos). Y así lo explica Vattimo: Cuando el espíritu absoluto de Hegel es sustituido, en Gadamer, por el ser del lenguaje. Y éste (el lenguaje del habla comunitaria y sus posibilidades) es interpretado como medio, lugar y nexo, como logos o enlace entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo del mundo histórico. Esta situación erradica el cientifismo hegemónico de las ciencias metodológicas modernas, que tornaban al lenguaje como un instrumento o método, y devuelve a las humanidades (ciencias sociales o ciencias del espíritu) la posibilidad de comprender la existencia desde su racionalidad propia: retórica, hermenéutica, estética, poética, teológica, jurídica, política; y en dos palabras: interpretativa e histórica, subrayando la comunicación, comprensión, aplicación y transmisión del

sentido, en orden a revisar también cómo la ciencia-técnica tiene que dar cuenta de sus actos a la sociedad civil. A partir de ahí, para Vattimo el problema crucial estará en no caer en un mero humanismo tradicionalista del *lógos,* volviendo a olvidar la crítica de la violencia de la historia del (olvido) del ser, sino abriendo las posibilidades de una ontología hermenéutica crítica con la tradición, que no cancele ni la emancipación (liberación) moderna, ni las exigencias sociales de igualdad y fraternidad que se abrieron paso con las revoluciones francesa, americana y rusa; pero ahora *interpretadas y proseguidas de otro modo:* el que sí respete las diferencias. A comenzar por la diferencia ontológica entre ser y ente (verdad ontológica y verdad lógica u óntica) de Heidegger y por la ontología de una temporalidad no-lineal, ni historicista, ni desarrollista, sino circular u oscilatoria: esa *otra ontología del tiempo diferente* que palpita en el pensamiento del eterno retorno de Nietzsche. Tal es la complejidad de la tarea que se propone Gianni Vattimo cumplir, como filósofo de la postmodernidad: abrir con la filosofía el *propio* tiempo y hacer que su diferencia se vierta en el pensamiento productivo.

tivas de Nietzsche (en especial la Segunda: «Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida») y los textos del segundo Heidegger sobre «La superación de la metafísica», o «La pregunta por la técnica», contenidos en sus *Vortriige und Aufsdzte (Conferencias y Artículos),* de los cuales el propio Vattimo hizo la traducción al italiano, sí nos ponen ya sobre la pista no solo de la crítica de la cultura burguesa por parte de ambos (Nietzsche y Heidegger), sino de la investigación más original de Vattimo, quien les prosigue, hacia las posibilidades alternativas de una «Izquierda nietzscheana» (en esto concuerda con el Nietzsche-Marx del postestructuralismo francés y la deconstrucción) y de una «Izquierda heideggeriana», como crítica del capitalismo de consumo en la era de la organización total y la globalización: ambos movimientos izquierdistas, en el sentido que ya tenían las expresiones

«Izquierda y Derecha hegeliana» o la expresión de Ernst Bloch cuando denominaba «Izquierda aristotélica» a la tradición inmanentista y no escolástica de la filosofía de la potencia y la posibilidad. Si a ello se añade la crítica que Jean Francois Lyotard vehicula informando del Final (o la deslegitimación) de los grandes Metarrelatos (el iluminista, el marxista, el capitalista y el cristiano), en la era de la postmodernidad del capitalismo ilimitado, el lector de estas páginas contará ya en su haber con varios de los vectores principales que Vattimo elabora. Vectores que le vamos a ver recrear de un modo tan sensible a la violencia (en todos sus registros) como profundamente original y coherente con el compromiso crítico: político y social, que responde a la disolución de esa misma violencia, hoy tristemente normalizada, en medio de atroces desiguales, en el marco de las sociedades tecnocráticas de la comunicación y el capitalismo neoliberal. En el centro de todas estas cuestiones estará la del nihilismo. De ahí que vayamos a estudiar a Vattimo en relación con el «nihilismo de Nietzsche» y con el «nihilismo de Heidegger».

Quizá sea todo ello, junto con su extraordinaria capacidad retransmisiva lo que le haya valido, tras la muerte de Lyotard, Deleuze, Foucault y Derrida (todos ellos nietzscheanos-heideggerianos «postmetafísicos» e izquierdistas, que lo han explicitado más o menos), el haberse convertido, a juicio de muchos y muchas, en el filósofo más digno de atención del mundo occidental. El filósofo que sigue trabajando por subvertir la violencia tanto de los fundamentalismos como de los relativismos, en la época de la postmodernidad neoliberal globalizada, gracias a la aportación de una ontología hermenéutica crítica, en tanto que postmodernidad filosófica, que él declinará en términos de debolismo o «pensamiento débil». Para comprenderlo debemos profundizar, pues, en cómo Vattimo lee-interpreta tanto a Nietzsche como a Heidegger, sin dejar de prestar atención a cómo interpreta el nexo entre ambos.

El Nietzsche de Vattimo

Tres son los libros de Vattimo, verdaderas joyas filosóficas y literarias, que el lector ha de tener en consideración: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación; Introducción a Nietzsche y Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000.*

Al igual que para Heidegger hay «dos Nietzsches», para Vattimo también los habrá pero integrados en una ambigüedad irresoluble. Por un lado está el Nietzsche de la voluntad de voluntad como arte-técnica nihilista, en que culmina la metafísica del sujeto, como voluntad de autorreferencia y voluntad de nada (desde este punto de vista, Nietzsche es el último metafísico, donde la metafísica de Occidente, como historia del olvido del ser, llega a su total cumplimiento). Por otro lado está el «otro Nietzsche», cuya obra ontológica -según Heidegger- desborda al autor e incluso a su época, porque es tan extremadamente creativa que ya no cabría en la temporalidad histórica del filósofo que la concibió ni del mundo «anterior» a la misma: se trata de Nietzsche como creador del Zaratustra, el maestro del eterno retorno. El mismo Vattimo nos recuerda la insistencia de Heidegger en que debe leerse a Nietzsche como a un ontólogo y no como a un mero crítico de la cultura burguesa. Hay que leerlo como se lee a Aristóteles. Para no reproducir los «dos Nietzsches de Heidegger», Vattimo los reintegra en uno solo, de fascinante ambigüedad. ¿Cómo opera en las problemáticas principales de la ontología de Nietzsche la «doble perspectiva» mencionada?

A. Dios ha muerto. Nos encontramos con una situación hermenéutica que afecta a la teología política que rige la historia de la salvación como historia de la secularización y filosofía de la historia, a partir de la Ciudad de Dios de san Agustín, retomando un cierto Platón y a Pablo de Tarso. De modo que si ese «Dios» ha muerto (como anuncia e informa el clamor del «loco» que baja de la montaña a la plaza de la urbe, en medio

de la indiferencia de los lugareños, que aún no pueden percibir el fenómeno ni medir sus consecuencias, al comienzo del *Así habló Zaratustra*) ello significa sociológica e históricamente que el cristianismo ha perdido la centralidad axiológica que le permitía regir y situar los valores del mundo (kósmos-orden) de la civilización occidental. Nietzsche recoge así el grito de los primeros nihilistas literarios rusos (Dostoievski o Turgeniev), cuando exclamaban con ojos desorbitados: «Muerte de Dios, ascenso del Hombre» (si bien la frase «Dios ha muerto», como nos recuerda Heidegger, ya había sido pronunciada antes, *filosóficamente*, por Hegel). Nada de extraño hay en que un dios muera: tal es el caso de Dionisos, por ejemplo, despedazado por los Titanes, y, en general, tal es el destino de los semidioses, de padre celestial y madre mortal (lo cual había permitido a la piedad de Hölderlin enlazar a Jesús con Empédocles y hasta con Hércules, como profundos benefactores y educadores de los mortales). La radical novedad de Nietzsche reside en indagar qué supone tal muerte. Se trata de un evento, de un «hecho interpretativo» de carácter político-histórico con consecuencias epistemológicas y éticas: pues con «esa muerte» se deslegitima todo fundamento y sujeto absoluto (como origen o referencia última de las cadenas relacionales causales). Zaratustra clama que «los peores de los hombres han sido los asesinos de Dios»: los hombres del gran desprecio; los hombres que se creen superiores, esos son los teicidas... En este punto, el lector puede imaginariamente localizar en la Revolución Francesa la brutal asimilación entre las cabezas de María Antonieta y Luis XVI y una guillotina que rebanara la cabeza de Dios, confundiendo el Antiguo Régimen con la Iglesia, y a esta, regente del Reino de Dios en la Tierra, con el Dios cristiano: con el dulce Jesús, el Cristo, el Mesías, cuyo reino de amor no era de este

mundo, según sus propias palabras, tal y como las vierte la Escritura Sagrada de los Evangelios.

B. ***Übermensch.*** Si Dios ha muerto, sigue el «Informe-Nietzsche (Zaratustra)», aparece el *Übermensch*, del cual caben dos interpretaciones. Según la primera, el que ocupa el lugar del «Dios Todopoderoso» es un «Superhombre», el cual, una vez desaparecidos histórica y sociológicamente los valores del cristianismo, ahora que todo está permitido y resulta irrisorio no solo cualquier castigo de ultratumba, sino carecer de la fuerza y el valor suficiente como para hacerse con el poder, ya que es a los poderosos a los que sonríe la fortuna, se siente libre y se apresta a dictar por sí mismo las «leyes» según su conveniencia y en virtud de su fuerza, se dispone también a dictar por su libre voluntad arbitraria y creadora lo que está bien y lo que está mal (un nuevo sofista: un terrible Trasímaco, o un nuevo Marqués de Sade, a los que ya se contrapusieran Sócrates-Platón y Kant). Se trata de un hombre (o mujer) todopoderoso, sin límites, un humano emancipado, único dueño de todo lo que quiera su voluntad, y que lucha por anteponerse como amo y señor al Orden, al Tiempo, al Lenguaje y al Mundo. Desafortunadamente conocemos muchos «señores brutales» así, incluso entre algunos «administradores» del legado de Nietzsche. No es el caso de Vattimo, quien (en los libros referidos) extrae precisamente la *otra lectura* (al igual en esto que el Foucault de *Las palabras y las cosas*): entender al *Übermensch* como «transhombre», como «el hombre de buen temperamento», el que sabe contraefectuar el acontecimiento o hacer de la necesidad virtud (por aquí le seguirá también el Nietzsche de Gilles Deleuze), y que sabe extraer las pasiones alegres de la condición trágica del

mortal. El que por «cortesía» y generosidad hacia los otros y hacia el don gratuito de la vida y la existencia trágica podrá cultivar las «Pasiones alegres» de Spinoza (al que Nietzsche leía en Sils-María (Suiza) cuando se le «reveló» el pensamiento del eterno retorno, según relata *dramatizadamente* el filósofo): las alegres virtudes y pasiones del gay saber, o la Gaya Ciencia, del propio Nietzsche. Tal es el mensaje de *Aurora,* de *7-Iumano demasiado humano,* o de la propia *Gaya Ciencia y,* en general, del que Vattimo llama «el Nietzsche ilustrado», ciertamente en consonancia con toda la obra nietzscheana: prescindir de un Dios-Ídolo Asegurador (técnicamente utilizado por el hombre como un instrumento o «farmacón», una droga de salvación) y abrirse a renombrar lo sagrado (indisponible) y lo divino de Dios, no como si fuera una substancia autosuficiente (un sujeto en sí y para sí: metafísico, que no necesitara de nada ni de nadie), sino haciéndonos cargo de cómo lo divino «solo» acontece en la palabra, la oración y el lenguaje de sus Otros: los mortales, los que no son Dios (recuérdese que ese es el título de la autobiografía -hasta 2006- de Vattimo); esos «seres de un día», que quizá por amor a lo otro tensional constituyente, por amor a la diferencia y alteridad que nos necesita: por *amor a Dios,* si simultáneamente se diera la asunción de la muerte (en cierto modo imposible) y con ello no se extinguiera el deseo de eternidad (al que pertenece todo placer *y* todo deseo de retorno), entonces... ahora libres del dios todopoderoso inventado por los hombres del poder, podría ocurrir lo mejor de lo posible (para lo divino y para nosotros), que ofreciéramos a lo divino justo lo que no tenemos, lo que no podemos ser: lo eterno, el lenguaje-lugar *del cruce* donde sí puede darse el acontecer (probablemente discontinuo) de la alteridad de su diferencia, como continuidad histórica, aunque cada uno de

nosotros hayamos de desaparecer. Así lo quería el poeta de la poesía, F. Hólderlin, y lo querrá y cantará la honda piedad del segundo Heidegger; así lo señala la obra cumbre de Nietzsche, su *Zaratustra,* y así lo lee Vattimo, quien, sin duda, opta y se decanta no por la voluntad de fuerza sino por la «inversión de los valores»: la transvaloración, que abraza la razón de los Débiles.

C. *Die `Wille zur Macht.* Sobre las dos interpretaciones de esta expresión (como «Voluntad de Poder» y «Voluntad de Potencia») ya se ha adelantado mucho. La primera se afirma negando. Se trata del dominio excluyente y del sujeto identitario o de representación, que necesita convertir a lo otro en objeto hasta consumirlo, sin poder llegar a hacerlo del todo (recuérdese la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel), por lo cual los autoritarios (o aquellos que no teniendo autoridad la desean y desean ser temidos) repiten y repiten los rituales de dominio y de violenta causalidad fagocitaria (de nuevo la atroz monotonía de Sade), insaciable y estructuralmente insatisfecha. Su temporalidad es edípica (lineal como la de Chrónos, el titán que ha de persistir siempre ocupando el lugar anterior y el de lo nuevo), mientras que su Deseo pertenece a la carencia y al «más allá» de todo límite (tenido por negatividad y castración): es una configuración de la voluntad en todo «metafísica», que siempre quiere ir más allá de todo límite *(metá-táfísica,* «transcender y asegurarse»). Rige en Occidente como metafísica-ciencia-técnica siempre impelidas a la empresa del domino y la conquista del más allá. Vattimo lo ha subrayado con precisa erudición documental y elocuencia admirables, haciendo ver cómo en el «Caso Nietzsche», desde la denuncia crítica del historicismo desarrollista, que ya determina la

Segunda Consideración Intempestiva, hasta la ontología alternativa del eterno retorno propuesta por boca del *Zaratustra,* se trata de denunciar la violencia de la repetición del espíritu de venganza «contra el tiempo (lineal de la fuerza física) y su pasar», como enfermedad del espíritu de la guerra, que sirve de hilo conductor a la dialéctica de la historia del poder en Occidente, enlazando sus distintas épocas con el mismo resentimiento, manchado de sangre. También de *ese Nietzsche crítico* es profundo seguidor Heidegger y toda la postmodernidad filosófica, que se articula precisamente como pensamiento (no de la repetición sino) de la Diferencia. Pues, en efecto, hay la *otra interpretación* de la voluntad de poder, la que podríamos mejor llamar «Deseo o querer de potencia, de posibilidad», basada en la Afirmación de la Afirmación, que se afirma dos veces, ya que asumiendo el vínculo de la vida/muerte pero afirmando a ambos y asumiendo, en fin, la finitud trágica, dice que sí *otra vez* a la vida y muerte inseparables, abriendo paso, entonces, al deseo de la amistad y el amor de lo otro, de lo diferente, que sobrevuela la posesión. Es también tal deseo el que puede poner en escena a la muerte trágica como voluntad de arte y como potencia creativa posibilitante. Sí asume el límite, porque comprende que este es la condición de posibilidad de la pluralidad y la diferencia. Inaugura el «Gran Perdón» que nos libra de la «enfermedad de las cadenas» y del espíritu de venganza, recreando la apertura a otra historicidad menos violenta: más culta y cultivada, más alegre, más ligera. No más allá, sino diferente. Tanto, que ni siquiera consistirá ya en una «superación» de la época anterior (la modernidad ilustrada), sino en su continuación delimitada y transformada, precisamente en la medida en que ahora la emancipación no deseará ocupar el lugar del Dios-Ídolo del poder racionalista. Así se libera la Vo-

luntad de Potencia del superhombre y nace el transhombre de buen temperamento, sereno, alegre, prudente, inocente como el niño de «Las transformaciones del espíritu humano» nietzscheanas, que cierra la serie (tras el camello kantiano y el león marxiano) como una culminación menos elemental y más virtuosa: la que invierte al «Sujeto Prepotente», abriendo la vía que apuesta porque esa *otra* posibilidad (la de «no ser Dios» ni quererlo) permita una resurrección inmanente, la alegría de la risa de la liberación inmanente, la *chance* de otra humanidad histórica, que posibilita también liberarse, a la vez, a lo divino mismo, de la usurpación de la cual estaba siendo igualmente objeto, por parte de todos los dioses metafísicos naturalizados por la fuerza. Los construidos a imagen y semejanza del hombre todopoderoso y sus deseos. Una hipótesis de aseguramiento que se ha vuelto excesiva en el mundo moderno donde las técnicas y los servicios sociales pueden cumplir esa misma función.

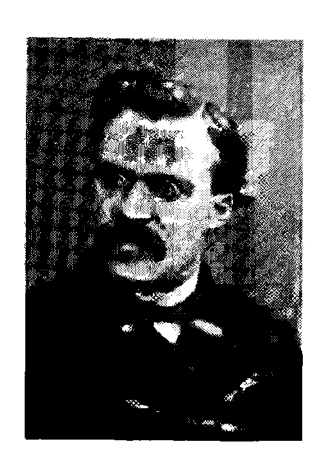
D. *Twige wieder kert des Gleichen.* En «el Eterno Retorno de Lo Igual» también caben dos acepciones: una «Física» y *la otra* hermenéutica o espiritual o histórica, (pero no ya «metafísica» o física otra vez aunque transcendente, calcando los caracteres de la fuerza en la reduplicación del mundo suprasensible) sino *otra y diferente que no repite: literaria, intralingüística, estética y culta, musical: poética, espiritual inmanente* y *alegre, posibilitante y creativa, filial y bondadosa.* En una palabra: *hermenéutica.* Lo cual, en el caso del Tiempo, impide una lectura física o cosmplógica del pensamiento del «Eterno Retorno de lo Igual» y permite la comprensión de otra temporalidad que, por un lado, nos abra a otra historicidad y otra humanidad, menos violentas: interpre-

tativas, y por otro lado ofrezca el método (el camino) para las investigaciones hermenéuticas y su criterio preferencial. Nietzsche roza con la ontología del eterno retorno de lo igual las cumbres más altas del pensamiento filosófico de Occidente. Pues la pregunta que deja abierta es esta: ¿cómo y por qué preferir libremente las segundas de las acepciones señaladas (las del transhombre y la voluntad de potencia posibilitante) a las primeras (el superhombre y la voluntad de poder?). Y una de las respuestas posibles sería esta: pues porque no todo puede volver, y solo la diferencia de la unidad indivisible (sin contrario) del continuo retorna y puede ser deseada como puro placer (indivisible) por la *philía* («amistad») y el *eros* («el amor»): de la diferencia misma y su creatividad. El propio Zaratustra-Nietzsche da la pista cuando enseña que «el dolor dice pasa, pero el placer quiere eternidad, eterna, eterna, eternidad». Ya que lo que estaba en juego para Nietzsche, ¿no era *invertir y transmutar*, desde el comienzo, la historia metafísica platonizante de Occidente? ¿No era precisamente invertir la violencia del platonismo *dicotómico y dualista, y* su tiempo edípico (entronizado desde el mito del *Timeo* de Platón), luego secularizado por las teodiceas de las Iglesias de Salvación y sus historias?... Así pues, abierta queda esta otra ontología de la temporalidad eterna inmanente, como criterio para otra historicidad y otra humanidad menos violentas y más inocentes. A ello hay que añadir, desde el punto de vista epistémico y ético, que con «la muerte de Dios» como absoluto se deslegitima históricamente la asimilación de causa-origen y de causación predicación que rige en todas las lógicas de los fundamentos, las esencias estables naturalizadas y la reducción del ser a ente presente. Como los lectores comprenderán, Vattimo aún bebe en Nietzsche mucho más: la crítica epistemológica a toda fundamentación causal; la disolución del fundamento o sujeto

subyacente como las capas de una cebolla que no tiene hueso y se queda en nada «al final de la metafísica, cuando del ser (fundamento) no queda ya nada»; o en aquel clamor del Zaratustra caminante quien, tumbado agotado en la cuneta de un camino de polvo y sin poder levantarse, alza los ojos al cielo y ruega: «una máscara más, por favor, una última máscara»... Tras la crítica de los sistemas causales sucesivos, una vez que el tiempo lineal «edípico» ha sido puesto en cuestión como una metáfora violenta e indeseable y el límite absoluto de las referencias hacia el origen se ha desvanecido, ahora se trata de «seguir soñando sabiendo que se sueña», de despertar «las potencias de lo falso» y de poder crear «más allá del bien y del mal» con el solo criterio de hacer «como si» aquello creado tuviera que poder volver y fuera deseable que volviera, lo que equivale a que sí pudiera resistir, si acaso, el juicio de la historia porque la hubiera beneficiado, aun siendo una hipótesis, un experimento. De la *genealogía de la Moral* de Nietzsche, Vattimo cita el siguiente pasaje:

> Incluso medido con el metro de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno en cuanto no es debilidad, sino poder y consciencia del poder, se presenta como pura *Hybris* [orgullo sacrílego] e impiedad [...]. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de técnicos e ingenieros [...]. *Hybris* es nuestra actitud con respecto a *nosotros* -pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal, y satisfechos y curiosos, nos sajamos el alma en carne viva ¡qué nos importa ya a nosotros la «salud» del alma! (III, 9, 131-132).

¿Qué recibe Vattimo de Nietzsche?



Para Vattimo, hay «dos Nietzsches» integrados en una ambigüedad irresoluble.

1. La disolución de todos los absolutos o límites referenciales últimos: fundamentos, sujetos, sustratos racionales aseguradores (en griego se dice igual: *hypo-keímenon,* «lo que subyace»). **2.** La disolución de los nexos causales «acostumbrados» ya sucesivos o contiguos, que necesitan «suponer» la creencia en el tiempo lineal. La consiguiente disolución del «soporte» racional del enlace de todo juicio. **3.** La disolución del Tiempo lineal, pues no podemos explicar los nexos de la sucesión; y su alternativa: la interpretación de una temporalidad ontológica (del ser y del lenguaje) que vuelve, que se curva, que oscila: el eterno retorno. **4.** La liberación del sentido simbólico interpretativo, estético y creativo, tanto para la existencia como para la propuesta de una cultura culta, poética, estética y hermenéutica: teatral. Aquí entran en juego el «Seguir soñando sabiendo que se sueña», el «No hay hechos sino interpretaciones» y «Verdad y mentira en sentido extra-moral» que involucra las potencias de lo falso y la voluntad de arte. **5.** La Crítica de la Crítica: la profunda comprensión (exculpación) de que la mentira, el error, lo falso y hasta el mal (también el de la metafísica) son necesarios, o lo han sido históricamente. Son necesidades de la vida (alma) y del espíritu del arte (creatividad) que ahora se han vuelto superfluas y hasta perjudiciales. Ello no ha de llevar al desprecio de las épocas anteriores. Es el perdón y la comprensión lo que permite que aflore el eterno retorno y no la temporalidad edípica del espíritu de venganza como enfermedad-repetición de la violencia bélica de la Historia. **6.** El pensamiento de la experimentación que prolonga las hipótesis, llevándolas hasta sus últimas

consecuencias para poder saber si se trata de posibilidades deseables o indeseables y en qué medida se mezclan, a menudo, ambos aspectos. **7.** La comprensión trágica que involucra la muerte y la finitud en la vida, impidiendo separar lo verdadero de lo falso y la apariencia de la realidad. **8.** Sin olvidar que la tragedia es una obra de arte donde se pone la muerte en escena. **9.** La invitación culta a cultivar las pasiones (deseos alegres), bien templados, del hombre de buen temperamento. **10.** Como resumen de todo ello: nihilismo activo, disolutivo y creativo, poético, junto con la bendición de la inmanencia.

Y comenta Vattimo:

Pero experimento sobre uno mismo, experimento extremo, es también la hipótesis, la idea, el «descubrimiento» del eterno retorno, con todo su alcance disolutivo [...]. Los predicados de unidad y «ultimidad» del yo que la tradición filosófica nos ha transmitido como último baluarte de la certeza (del *cogito* cartesiano a la razón kantiana) resultan todos cuestionados. La conciencia de sí, sobre la que se fundan nuestras concepciones del yo, no es en absoluto un carácter esencial, primero o fundamental del hombre [...]. Un hombre, empero, que se dé cuenta de que es un efecto de superficie y que haga consistir su propia salud, precisamente en *ese* conocimiento, no podrá ciertamente ser un yo fuerte, potenciado, como se ha considerado a menudo al «trans-hombre»; por el contrario es problemático si aún se le puede llamar, en cualquier sentido, sujeto.

Y de la misma manera en relación a la historia, una vez vaciada esta de fundamento y hecha la crítica del tiempo lineal. Por ello resulta muy elocuente para Vattimo aquel otro pasaje de la *Segunda Consideración intempestiva:* «El hombre de nuestra época se pasea como un turista por el jardín de la historia; lo considera como un almacén de máscaras teatrales, que puede ponerse o abandonar a su antojo».

El Heidegger de Vattimo

Vattimo necesita apoyarse en la radicalidad de la crítica a la metafísica que desenvuelven Nietzsche-Heidegger para poder elaborar una ontología hermenéutica crítica. Desde tal enfoque podemos advertir que de *Ser y Tiempo* recibe (sobre todo) la noción de «estar arrojado» para la existencia temporal del *Da-sein* («ser ahí»), así como la crítica a la «verdad derivada» (la adecuación lógica o abstracta del juicio). De *Ea carta sobre el humanismo* recibe que no hay solo el hombre sino también el ser; que el lenguaje es la casa del ser y el hombre el pastor del ser que escucha la llamada de la copertenencia recíproca y tensional de ambos. Tal cuestión se desenvolverá también en los escritos de Heidegger «La pregunta por el ser» y «La pregunta por la técnica» en términos de copertenencia y transpropiación recíprocas entre hombre y ser: tensión con que se alteran y constituyen el uno al otro. Del *Origen de la obra de arte* recibe (igual que Gadamer) la doctrina de la verdad ontológica como evento histórico lingüístico; mientras que por su recepción de Nietzsche (en realidad lee a Nietzsche y a Heidegger a la vez) entiende que la disolución del «sujeto fuerte» racionalista (y de todos los absolutos) es en ambos filósofos alemanes una y la misma protesta, una y la misma tarea de crítica y alternativa contra una racionalidad fuerte y desmedida -ebria-, que se ha asimilado a la voluntad de dominio ilimitado, resultando en extremo peligrosa y

tan letal como para convertirse en su contrario: en una barbarie desalmada y ciega, dotada de un supra-poder bélico-técnico, capaz de extenderse por todo el planeta y hasta de hacerlo saltar en pedazos. Tal es la insistente crítica al «sistema» de dominio planetario y Organización Total Explotadora, que le dirige el segundo Heidegger desde mediados dedos años treinta (justo cuando dimite de su cargo de rector en la Universidad de Friburgo bajo el dominio nazi) hasta su muerte en 1976. De la mano de Heidegger, esta crítica (en el sentido también explicativo de sus condiciones racionales e históricas de posibilidad), viene a aplicarse por igual a la modernidad tecnocrática del capitalismo (que se quiere democrático), del comunismo soviético moderno, y del moderno nacional-socialismo alemán. De modo que hay que tomársela muy en serio, pues con independencia del delicado juicio que nos merezca saber cuáles fueran sus motivos a la hora de colaborar y de romper con el régimen nazi, sin duda Heidegger sabía (tristemente) muy bien lo que decía al denunciar el sistema de la Metafísica-Ciencia-Técnica y exigir que supiéramos cómo Occidente había podido llegar hasta allí, pues el filósofo había sido testigo directo de la monstruosa «racionalidad» involucrada en este conflicto bélico, mundial y atómico, de cuya explicación seguimos aún pendientes, ya que no ha dejado de repetirse constantemente y de múltiples modos, banalizados por la atroz frecuencia de su propia cotidianidad. A la denuncia metafórica de Nietzsche sobre «la sombra del cadáver de dios que se extiende sobre la tierra convertida en un desierto que crece» (y añadía Nietzsche: «¿Quién se ha bebido el mar?» «¿Quién ha borrado el horizonte?»), se suma todo el segundo Heidegger y se suma también Vattimo, ya que de inmediato comprende que su marco de referencia es el de la teología política y la filosofía de la historia, como prosecución nietzscheana de la crítica a la violencia de la metafísica y de su historia nihilista óntica: cosificadora, en tanto que olvido del ser y asimilación del ser al ente. Si hay un texto que condensa este

pensamiento de Heidegger y está en todas partes en Vattimo, es el de «La Superación de la Metafísica», contenido en la colección de los *Vortriige (Conferencias y Artículos),* que Vattimo tradujo. Conviene ponerlo también en relación con el escrito «La pregunta por la técnica», incluido en esa misma colección, y con el primer texto de *Identidad y Diferencia* del filósofo alemán. La cifra de nuestro inmundo y la esencia metafísica de la técnica moderna es el *Gestell,* palabra que tiene varias acepciones que recorren el espectro semántico que va desde «Re-colocación» hasta «Im-posición», «Instalación», etc. Se puede usar para describir el modo en que están «colocados» los objetos disponibles en los estantes de un supermercado (o mejor de un hipermercado). Se trata de numerosas existencias sustituibles, instaladas de modo visible y disponible, sin resto de interioridad, misterio propio o singular: sin resto de Diferencia. Tales «existencias», producidas en serie, son expuestas para ser consumidas. Si no son adquiridas, se desechan. La provocación y explotación que el modo de la técnica moderna tiene de sacar de la tierra lo oculto a gran velocidad y en cantidad ilimitada para obtener el plusvalor del máximo beneficio, requiere que su producir indiferente de existencias-mercancías masivas se extienda a las existencias y los recursos humanos. Con ello «el hombre y el ser» pierden los caracteres de fuerte contraposición de «Sujeto-Objeto» con que la tradición metafísica les había correlacionado: ya solo quedan objetos de consumo y sujetos consumibles. Para Heidegger, no obstante, es en el atroz cumplimiento perfecto del *Gestell* donde se da la posibilidad del «relampaguear del *Ereignis»:* acontecer des-apropiador del ser como des-ocultamiento que posibilita otra historidad diferente, porque el ser mismo se da-acontece (pero se difracta, se reserva, se vela, se oculta, simultáneamente) a favor del don; se vela mientras se des-vela: *alétheia* («verdad ontológica») en el tiempo. Es acontecer, verbo, evento temporal histórico; se da y no se da en el lenguaje que requiere de nuevo la subjetualidad: el carácter de

reflexividad del sujeto (pero no prepotente o impositivo) del hombre que le reciba e interprete: que le escuche. El Acontecer *(Ereignis)* del ser o no se reduce al presente; su retracción y diferición (en el sentido de diferir en el tiempo, de no darse de una vez por todas) se dan como ausencia: el Acontecer (ex) propiador es diferencia. No ya es solo diferente de los entes que pueden aparecer en el claro-obscuro de su apertura *(Zichtung)*, es diferente también de su propia mismidad pues el ocultamiento está en el corazón del *Ereignis:* en lo que no se da al pensar, ni al tiempo, ni al lenguaje, sino que se retira, se sustrae, haciendo posible el inagotable futuro de otras interpretaciones desconocidas; de otros descubrimientos para el ser y el hombre. Pues, en la *chance propicia* de esta ontología de la gracia y lo gratuito (del don), ambos se apropian-expropian mutuamente en el espacio-tiempo del lenguaje del pensar del ser, cuando se alcanzan en la distancia tensional de su diferencial alteridad. Heidegger continuará explorando esta ontología del *Ereignis* hasta el final de sus días. Uno de los hitos más asombrosos de su descubrimiento es el texto *Tiempo y ser* (1962). De esta fuente oculta e inagotable mana el pensamiento de la diferencia postmetafísico, no solo la hermenéutica. Y probablemente quien mejor lo haya comprendido sin recaer en las estructuras de la metafísica sea Vattimo.

Por lo pronto, ello implica que Heidegger toma de Nietzsche el nihilismo crítico para disolver los absolutos impositivos, ónticos: el ser convertido en sumo ente; el sujeto racional, en fundamento asegurador de la racionalidad del kósmos-orden del mundo (convertido en objeto); la verdad convertida en correcta adecuación del juicio abstracto; y la racionalidad, en general, convertida en el plexo de relaciones de fundamentación encadenadas, que permite el desarrollo lineal de la metafísica, la ciencia y la técnica, como una tradición de sobredominio, explotación y provocación de todos «los mundos de la vida»

(por decirlo ahora con el lenguaje del último Husserl, maestro fenomenólogo de Heidegger) convertidos en meras mercancías, incluido el hombre y los «recursos humanos».

Vattimo traduce (ya lo dijimos) la colección de escritos reunidos en el volumen de Heidegger, *Vorträge und Aufsäzte* (*Conferencias y artículos*), donde se articula este mismo pensar siguiendo la pauta ya abierta por *La carta sobre el humanismo* (contra el ateísmo existencialista de Sartre y su deseo de «un mundo del hombre solo para el hombre»). Luego le siguen otras colecciones asombrosas de Heidegger, como los *Caminos de Leña* (*Holzwege*), *Comentarios a los poemas de Hölderlin* (escrito en consonancia con el más temprano *Hölderlin y la esencia de la poesía*), y todos los textos reunidos por ejemplo en *Hitos* (*Wegmarken*), hasta desembocar en *Identidad y diferencia*, *Tiempo y ser*, *Arte y espacio* o *De camino al lenguaje*. En general, los textos de Heidegger se pueden diferenciar en dos vertientes enlazadas entre sí (a menudo en el mismo texto): la *crítica hermenéutica* a la metafísica (que procede por desmontaje y comprensión de los dispositivos racionales que convierten al ser en objeto para el sujeto fundamentador-asegurador), que se ejerce como impresionante lectura pormenorizada de las lecciones filosóficas contenidas en los textos eminentes de los grandes ontólogos del pasado (Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Hölderlin, Schelling, Hegel, Nietzsche, etcétera); y los textos de *ontología alternativa* (incluso de «resistencia»), donde Heidegger vierte su propio pensamiento como crítica y alteración (*Verwindung*) de la tradición metafísica recibida, en tanto que historia nihilista del olvido del ser asimilado al ente. Pues bien, son estos escritos los que parece preferir Vattimo, y ello dibuja el contraste siguiente: y es que siendo posible, en el caso de Nietzsche, localizar bastante fácilmente la lectura de Vattimo, concentrada en los inolvidables libros del filósofo

italiano antes señalados, en el caso de Heidegger no es exactamente así, ya que Vattimo se hace tan «heideggeriano de izquierdas» (contra-capitalista, posthumanista, contraburgués..., y alternativamente comprometido con la diferencia ontológica –ser/ente– y con la ontología del ser de la temporalidad, que se da en el lenguaje interpretativo, desde la asunción de la radical finitud, etcétera) que su escritura y la del maestro casi llegan a confundirse. Heidegger se inscribe en toda la obra de Vattimo y en su textualidad, y recibe por parte del filósofo italiano una comprensión y aliento tan lúcidos y hondos, tan intensos e incisivos, tan productivos y actuales, como no cabe encontrar parangón, quizá, en ninguno de los restantes intérpretes de Heidegger hasta el momento, ¡y eso ya desde los años sesenta! Pues el primer texto de Vattimo dedicado al estudio del pensamiento de Heidegger, *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*, se remonta a 1963.

No obstante, cabe señalar tres libros de Vattimo dedicados explícitamente a Heidegger: el ya mencionado (que es el segundo libro de nuestro autor, que en 1963 cumplía 27 años); su *Poesía y ontología* (1967), que esencialmente es una larga perífrasis del *Origen de la obra de arte*, aunque a la vez investiga la estética de Hölderlin y de Gadamer, insistiendo en la relación tensional *entre* mundo interpretado abierto y tierra cerrada (posibilitante de toda interpretación); y, por último, su *Introducción a Heidegger* (1971).

A partir de este momento, Heidegger, como decimos, estará en todos los textos y pensamientos de Vattimo y lo hará de modo explícito en los geniales volúmenes que el filósofo turinés dedica a la postmodernidad como crítica conjunta proveniente de Nietzsche-Heidegger-Vattimo, lanzada a las sociedades y culturas de Occidente, al final del siglo XX, y abriéndose a las primeras décadas del siglo XXI. Me estoy refiriendo, para empezar, a tres libros de lectura indispensable para comprender quiénes somos y qué nos pasa: *Las aventuras de la diferencia*;

Más allá del sujeto (pensar después de Nietzsche y Heidegger) y El fin de la modernidad. Vattimo hace suyas dos razones heideggerianas que marcan su obra de principio a fin: «El ser para la muerte» del *Da-sein* («ser-ahí»), en *Ser y Tiempo (1927); y* su profunda conexión con la *léthe* («muerte, olvido, diferencia, reserva») de la *alétheia* («verdad ontológica»; «desvelamiento, desencubrimiento») en *Tiempo y ser,* también de Heidegger (1962). Dos límites posibilitantes infundados que dan lugar y se abren retirándose desde la ausencia impenetrable. Tal es el nihilismo del Heidegger al que Vattimo no puede renunciar. Pues si la muerte completa (que no se da mientras el ser humano vive) abre y posibilita que el ser humano que asume su límite asuma su finitud y sus propias posibilidades históricas; la muerte del ser (que no se da nunca por completo) abre, en su retirada o suspensión *(epoché)* las diferentes epocalidades finitas de los diferentes mundos históricos. Este no-ser, esta nada, es la condición de posibilidad del ser humano temporal, igual que el no-ser nunca por completo es la condición de la temporalidad histórica del ser mismo, que difiere y se reserva inagotable, para otros mundos posibles e inéditos. Es necesario detenerse aquí, pues del mismo modo que en la primera gran obra del primer hemiciclo de la producción heideggeriana *(Ser y tiempo)* la muerte es «la posibilidad de la posibilidad» porque su límite infranqueable permite que el ser humano, si la asume (al asumir su propia finitud), pueda encontrar-reconocer las posibilidades diferenciales, dadas en el contexto en que está arrojado, como aquellas que sí puede realizar y escoger como respuesta a su destino propio de libre «proyecto arrojado»; así ocurre también en el segundo Heidegger ya que si para el primero es la muerte la que permite que tales posibilidades se mantengan abiertas como posibilidades no clausuradas ni cósicas, Vattimo comprende muy bien que lo mismo sucede en la cumbre del segundo hemiciclo de la producción de Heidegger cuando en *Tiempo y ser* vuelve a comparecer la muerte como límite infranqueable, esta vez no del *Da-sein*

o ser humano, sino del ser, que se da temporalmente (de ahí la *Kehre* «vuelta, reverso, tornarse» y la mutua co-pertenencia y distancia entre *Ser y tiempo y Tiempo y ser)* pues se difracta y reserva *(léthe)* mientras se da: *a-létheia,* en el tiempo del pensar del acontecer del ser *(Ereignis).* De modo que también ahora, gracias al límite de la muerte (a lo que no se da), se produce la posibilidad del darse temporal diferencial: en este caso de la historia del ser; de que el ser se dé en el tiempo y como tiempo, *siendo historia* que puede ser pensada. ¡porque puede alterarse y cambiar. Porque puede ser diferente!

Vattimo sigue comprendiendo cabalmente que nada de ello sucede sin el lenguaje (lógos-enlace) del pensar *del* ser, que no es ente, en el doble sentido subjetivo y objetivo de la expresión que signa la co-pertenencia; pero, como el ser no se da *(léthe)* a la vez que se da *(alétheia),* y en eso consiste que se desvele y acontezca en el tiempo, por el momento, ha de entenderse que ese *lógos* es difracto y la copertenencia entre ser (temporal) y hombre (temporal) es de apropiación y expropiación, porque el ser al retirarse da lugar a que haya épocas (epoché=suspensión) de la historia del ser. Épocas que como aperturas determinadas (ya sabemos que «El ser se da, pero se retira a favor del don», como dice Heidegger) son delimitadas, ¡y mortales! concluye Vattimo, en el sentido de que se abren bajo el signo necesario de su desaparición posterior. Por eso, si el ser mismo se muere y las épocas del ser no son eternas, sino caducas, como paradigmas de sentido en cuyo seno de apertura se dan las precomprensiones que permiten el contexto dentro del cual operan las verdades epistémicas (correctas) y las convenciones y axiomas de los juicios teóricos y sus categorías, tanto como de los juicios prácticos y sus valoraciones, entonces la pregunta clave para la hermenéutica como racionalidad contextual, situada históricamente, es: ¿en qué época de la historia del ser estamos? Heidegger responderá que ni siquiera estamos ya en la historia del ser, sino en otra historicidad, la del

¿Qué recibe Vattimo de Heidegger?

1. La diferencia ontológica ser/ente. **2.** La cuestión de lo no-dicho y no pensado dentro del ser histórico que se da en el lenguaje, como fuente de la continuidad de futuros diferentes: otras interpretaciones epocales (mortales) o descubrimientos del ser. **3.** La necesidad posibilitante del límite infranqueable de la muerte y del retirarse del ser *(léthe)* que se da y se vela (como ausencia y olvido) porque difiere, en su acontecer temporal *(alétheia-verdad),* resguardando con la radical finitud de su no-darse la pluralidad diferenciada del don. **4.** Que el ser no es (son los entes) porque es diferencia, ausencia y evento gratuito. **5.** Que el pensar del ser es *Andenken* («rememoración»), porque el ser no es presente (como un objeto) sino presencia-ausencia temporal, oscilante. Que el ser se da en el lenguaje del pensar del ser. **6.** Que la metafísica es la historia de un progresivo olvido del ser, asimilado al ente y al objeto para el hombre sujeto, que pasa a ser el fundamento racional del cosmos-orden. **7.** Que en la época moderna del nihilismo cumplido y el capitalismo (bélico multinacional) de consumo ilimitado, se alcanza por completo la *esencia (metafísica)* productiva de la técnica moderna como voluntad de voluntad sin límite, la cual al llegar a su total cumplimiento y expansión da lugar a sociedades letales de control-dominio total y de neoliberal indiferencia, cuando el ser y el hombre ya son meros objetos cósicos de mercado, meras existencias, recursos humanos y mercancías; disponibles sin resto y desechables sin resto, expuestas, instaladas, recolocadas e intercambiables en sus calculados y técnicos escaparates, de acuerdo con mecanismos de rentabilidad; los cuales, también por su parte, han de ser objeto de constante mantenimiento y aseguramiento funcional, en orden a la obtención de la máxima rentabilidad. **8.** Que en ese inmundo se abre la posibilidad histórica de un *diferente* darse la vuelta del ser-tiempo al lenguaje (del pensar del ser) del hombre, como acontecer (ex)propiador, eventual, que disuelve los caracteres de sujeto-objeto y la lógica racionalista del dominio moderno del mundo. **9.** Que

no hay inculpación en Heidegger (como no la había en Nietzsche), sino comprensión e interpretación del sinsentido y sentido de lo que ocurre y puede ocurrir; pero Heidegger está más cerca de Marx no solo en la crítica profunda del capitalismo, sino por advertir que son las propias autocontradicciones del mismo sistema capitalista las que abren la posibilidad de su disolución histórica, a la cual hay que acompañar sin duda con todas las potencias de la crítica. En todo caso, Vattimo aprende cómo Heidegger se distancia de forma crítica del voluntarismo de Nietzsche recusando que *después de la metafísica* el hombre haya de *imprimir* en el ser los caracteres del devenir. **10.** Hay que dejar ser al ser, al devenir histórico del ser, que ahora acontece, en la postmodernidad, como diferencia y alteridad, escuchando el sentido de este mensaje histórico como envío ontológico; ahora, cuando habiéndose transformado la esencia del lenguaje (del ser y del hombre) en un lugar de co-pertenencia diferencial y no en instrumento, se disuelve la esencia metafísica de la técnica.

Ereignis, y Vattimo insistirá constantemente en que no se olvide que el «fundamento», aquí, tanto para la apertura del lenguaje del *comprender* del ser humano *(Da-sein)* como para la apertura del ser que se nos envía como destinación del sentido epocal histórico, es un desfundamento, es la muerte como posibilidad de la posibilidad; es la radical finitud del ser: lo que no se da, se retira, se vela, se difracta, se olvida... Eso impenetrable (que, por eso, Vattimo traduce como «evento» -*Ereignis*- del ser) es lo que permite la apertura del sentido histórico y mortal de lo que se da a interpretar.

Ya muy tempranamente, pues, en 1963, Vattimo ha comprendido que, en Heidegger, «Essere, Storia, Linguaggio» es un mensaje epocal que se nos envía para que sea retransmitido con el criterio límite de una *Verwindung* distorsionante del pasado (de las otras épocas de la historia del ser) determinadas (ahora, al final de la modernidad) por la caducidad

y la mortalidad. Lo cual abre, por otro lado, la posibilidad de otra epocalidad diferente, atenta a la finitud, la caducidad y *lapietas* por el ser que se muere. En esa oscilación entre darse y velarse, entre aparecer y desaparecer, el ser no se da ya como simple presencia, sino como una presencia-ausencia oscilante, que nunca es ni puede reducirse al presente sin resto, que nunca puede ser un objeto (objectum-enfrentado) para un sujeto. De ahí que el *lógos,* como len aje del ser-tiempo, no pueda acontecer hoy, para nosotros, ya más como olvido del olvido de la muerte, sino marcado por la experiencia de su historicidad y por la comprensión de tal olvido. Cuestión que no se traduce, de ningún modo, en poder acceder a lo que no se da (la muerte, la *léthe)* como si recordarla 'supusiera desvelarla, pero sí permite comprender (y agradecer) el sentido del no-ser, del no darse del ser-historia como constitutivo del evento que se da a interpretar en el lenguaje. De ahí que sea el nihilismo (el de Nietzsche, el de Heidegger y el de Vattimo: la *'Verwindung)* el que permita responder a la llamada del ser en nuestra época, tanto como permite preparar una época futura que ya está aquí bajo el signo de la diferencia, la alteridad y la pluralidad. Bajo el signo del re-conocimiento de la ausencia, de que la ausencia es. Se trata de la postmodernidad. Una época donde la piedad se abre camino, con Vattimo, por lo efímero de las épocas históricas del ser (la profunda piedad por la muerte y el sufrimiento -y por el cuidado que requiere el amor a la vida- de los seres humanos contingentes y de todos los seres animados).

El pensamiento débil en la postmodernidad

Crítica de la hermenéutica como nueva koiné

A partir de aquí todo resulta más sencillo y podemos ir a bastante velocidad, pues ya sabemos lo que Vattimo hace en los libros del se-

gundo período de su producción, ya mencionado. Partiendo de la base del nihilismo de Nietzsche-Heidegger, nuestro autor radicaliza hacia la caducidad los mensajes que recibe de la tradición para reenviarlos *debilitados, nihilizados.* Comienza con los *monumenta* canónicos e institucionales de Gadamer, que Vattimo *debilita* en términos de ecos o resonancias de los contextos anteriores; sigue con *la pietas* gadameriana, que Vattimo traduce no como heredad jurídica de los pasados vinculantes y el legado de la tradición, sino como piedad por el ser que se muere y por las epocalidades fugaces que se despiden, ya que como el ser no es un ente no está presente y se da solo como ausencia y rememoración *(Andenken),* en una oscilación entre aparecer y desaparecer que tiende a su declive. De este modo, *debilita* también a Heidegger. Por tanto, la ontología nihilista propia de Vattimo se propone como un pensamiento trágico, que se inscribe en la tradición filosófica del vitalismo y el espiritualismo perspectivista e inmanentista de Occidente, que también incluye a Nietzsche, pero siempre desde una declinación nihilista y debilitada de la hermenéutica. Por todo ello, se trata de una ontología hermenéutica debolista que, históricamente, se sitúa como una ontología del declinar, en consonancia con el *Abend-land* («la tierra del ocaso») heideggeriana: la tierra donde se pone el sol, Occidente, donde el ser se da hacia su desaparición. Con ello Vattimo trata de *debilitar* cualquier estructura perentoria que se imponga sin poder ser discutida, pero sabiendo, además, que el *lógos* (el enlace social del diálogo cultural y político) no basta si no es el *lógos* conflictual del ser que en la postmodernidad histórica se da como diferencia y alteridad, pues la ontología hermenéutica del, lenguaje puede ser ocupada indeseablemente todavía por la intersubjetividad antropocéntrica «metafísica» (humana, demasiado humana) del club de los bienpensantes demócratas, incluso desde posiciones que se quieren sociales.

A este respecto queremos recordar los titulares de unas declaraciones de Vattimo en el diario *TI País,* en 2006, cuando recibió el doctorado Honoris Causa por la UNED: «La izquierda pierde el alma cuando tiene que gobernar», pues deja fuera a los callados, marginados, silenciados, a los otros, los olvidados, diferentes, invisibles, que no tienen representación democrática posible, incluidos los otros pasados y culturas.

Desde este enclave se posiciona el pensamiento débil y se determina la crítica debolista de Vattimo a todas las corrientes postmetafísicas que configuran el mapa filosófico de la postmodernidad, y es el propio Vattimo quien contribuye a trazarlo, no sin advertir que es ahora la hermenéutica como nueva *koiné* (lengua franca y espacio de encuentro y debate para las corrientes actuales del pensamiento) la que ocupa la posición que antes detentaba el marxismo o el estructuralismo. En las brillantes obras de este segundo período de nuestro autor, los lectores encontrarán cómo se desenvuelve la crítica del debolismo a tales corrientes, que puede resumirse así: por un lado, respecto al postestructuralismo de Lyotard, Deleuze y Foucault (de los que Vattimo se siente muy cerca) discute la tendencia topológica que, desde la necesaria crítica del desarrollismo historicista y del movimiento del ente entronizado como categoría del progreso, tiende a olvidar la historia del sentido del devenir del ser como declive y realiza cartografías y genealogías o arqueologías estratológicas. No obstante Vattimo comparte mucho con esta posición, como la crítica del sujeto, la crítica del antropocentrismo y la relevancia política de la estética. Por otro lado, a la Escuela de Frankfurt Vattimo le discute la herencia sartriana de la dialéctica (a este respecto resulta elocuente que el escrito donde el filósofo italiano presenta su propuesta debolista se intitule precisamente: «Dialéctica, diferencia, pensamiento débil»), que supone las categorías de totalidad e integración, incluso

cuando las niega o considera imposibles de alcanzar. Vattimo denuncia no solo el talante pesimista de la Escuela de Frankfurt ante las culturas de masas y la estética tecnológica difusa como condición ampliamente difundida de la postmodernidad, sino también que no se trata de intentar conseguir una futura integración reconciliada, ni de observar partes ni todos extensos, a la hora de denunciar la alienación producida por los sistemas capitalistas burgueses. Sin embargo, comparte con ellos la crítica de la razón instrumental ilustrada, aunque de nuevo denuncia la falta de alternativas de quienes tratan de conservar la utopía, aunque solo sea a nivel metodológico o asintótico, como vector crítico de la insuficiente positividad dada, incluso sabiendo que se trata de un ideal «metafísico» inalcanzable. De ahí que Vattimo discuta con la «Dialéctica Negativa» de Adorno, y señale que viene a ignorar el ser como diferencia y sus potencias, manteniéndose en el esquema básico del tiempo «metafísico» de la superación *(Aufhebung)* histórica. La excepción «frankfurtiana» a este esquema lineal del tiempo (reduccionista y brutal) sería Walter Benjamin y su «temporalidad mesiánica», igual que su afirmatividad de la estética de masas (en particular el cine) como revulsivo crítico *(shock)* que nos alcanza abriendo otras posibilidades y resquebrajando la aceptación de un principio de realidad impositivo, gracias a la liberación de otros mundos simbólicos. De ahí que en el escrito dedicado a «El arte de la oscilación», contenido en su famoso libro Ea *sociedad transparente* (1989), Vattimo aproxime las estéticas de Heidegger y de Benjamin, y defienda la receptividad de la verdad de la obra de arte como experiencia de alteración *(shock)* de lo habitual, si bien de un modo menos aurático y más cotidiano. Y de ahí también que intitule significativamente el último de los escritos que configuran este mismo libro «De la utopía a la heterotopía». En cuanto a la deconstrucción de Derrida, Vattimo suele señalar que bebe de la fuente de Emmanuel Lévinas y su «Absolutamente Otro» como

La dislocación de la metafísica

¿Qué hacer con la Metafísica Moderna? Para Vattimo no pueda tratarse ni de una superación *(Aufhebung, Überwindung)* de la modernidad, ni de la asunción acrítica de su violencia, ya que entonces no queda abierto ningún pasaje que desanude las dos vía asfixiantes de la aporía, salvo la *Verwindung:* distorsión, desplazamiento, dislocación inmanente y disolución debilitadora, nihilista, de la modernidad, que se mantiene en ella como en la convalecencia de una enfermedad.

Por otro lado, es imposible que renunciemos a la igualdad, fraternidad y solidaridad que nos constituyen, pero para poder realizarlas *debilitadas* hemos de abandonar al sujeto autónomo y autosuficiente *fuerte* que se proponía conseguirlas, superando la diferencia del ser y dando la espalda a la vida-muerte del ser y su vulnerabilidad. Ahora tenemos que dejar que las estructuras de la modernidad se transformen por el envío de la diferencia y la dislocación debolista hasta que se desplace y cambie históricamente la esencia metafísica de la técnica La hermenéutica como nueva *koiné* tiene que no olvidar, mientras tanto, la apelación que nos llama a conflicto desde el sufrimiento de los mortales silenciados. ¿O vamos a seguir discutiendo de multiculturalismo en los salones y los parlamentos mientras la postcolonización y las guerras lucrativas arrasan los lugares de «los diferentes» impeliéndoles a huir de cualquier manera para terminar ahogados en el mar? (Por poner un triste ejemplo). ¿No es eso un nuevo holocausto? ¿Es que no hemos aprendido nada? Y si no podemos «superar» la modernidad sin contribuir con nuestra antítesis dialéctica a reproducirla, entonces ¿es que no podemos hacer nada? En este punto, Vattimo considera que «solo la estética puede salvarnos», aunque bien mirado no solo ella, pues podría ocurrir que fuera la transformación (poética) de la *esencia-proveniencia* de la técnica, dejando históricamente de ser «metafísica», la que nos estuviera abriendo mundos muy diferentes, mientras la dislocación de la *Verwindung* facilitara el camino. Dice Vattimo, en *El Final de la Modernidad:* «La *Verwindung,* la

aceptación resignada (pero también re-signada, marcada con un nuevo signo), convaleciente, signada por la dis-torsión de las errancias de la metafísica, sería desde esta perspectiva el único modo de trazar la tensión hacia lo otro: la superación *(Überwindung)* de la metafísica, ni es posible ni conduce a ningún otro lugar, sino que se cumple solo mediante una repetición-distorsión».

una interpretación de la diferencia sin mismidad, que supone una alteridad irrelacional, o impensable o intratable, «metafísica», mientras discute con ambos (Derrida y Lévinas) el sentido del declive. Así, aunque comparte con Derrida cuestiones como el diferir de la huella, el cuerpo inscrito del lenguaje, la alteridad y la marginalidad, Vattimo viene a insistir en que la liberación crítica no basta y en que no toda afirmación alternativa es dogmática, porque hay afirmaciones posibilitantes, con lo que defiende, de este modo, el derecho al encuentro y a ponerse de acuerdo, que ya sostuviera la hermenéutica de Gadamer. Es, sin embargo, la hermenéutica neokantiana de Apel y Habermas la posición que más despierta el disenso de Vattimo, pues los *a prioris* de la comunicación y el ideal de la comunidad del diálogo son, para nuestro autor, recaídas transcendentales en la intersubjetualidad normativa; recaídas metafísicas en la subjetividad antropocéntrica y su violencia: estructuras que pasan por alto el envío histórico de los mensajes del ser que se muere.

Ahora bien, ¿qué tienen en común todas estas críticas? La cuestión es matizada en función de cuáles sean los interlocutores, pero, visto en general, Vattimo piensa que siguen tendiendo a ver en Nietzsche un individualista genial, ignorando su profunda preocupación ontológica por poder abrir una diversa época histórica de Occidente, donde pudiera florecer una cultura estética comunitaria, más cultiva-

da y no presa del resentimiento, la violencia y el espíritu de venganza. Según Vattimo, esta tendencia se agudiza en el caso de la recepción de la obra de Heidegger, a quien de un modo aún más empecinado siguen pretendiendo ignorar con el pretexto de que se tratara de un obscuro nazi encubierto, mientras beben de Nietzsche y Heidegger mucho más de lo que declaran y reconocen (salvo en el caso de Gadamer). La cuestión de fondo que preocupa a Vattimo es precisamente la cuestión de la Postmodernidad, que plantea, sin embargo, un problema más radical, pues si el problema es el de la temporalidad lineal dialéctica, la transparencia y la utopía, el idealismo, la reconciliación, etcétera, ello confluye en una sola cuestión aporética donde las haya: un problema que no tiene solución, y es que la modernidad metafísica no se puede «superar». No cabe de ella ninguna superación transcendente que dejara la violencia de la metafísica atrás, a la espalda, como un objeto que ya no nos es útil o como una posición que se pudiera abandonar, porque esa forma *metodológica* es precisamente la que adopta la metafísica en la modernidad. Más aún, localizarla es lo que hace comprender que la modernidad realiza la forma de la metafísica avanzando dialécticamente, transcendentemente, a través de la ciencia-técnica hasta llegar a su total cumplimiento en el capitalismo de consumo ilimitado. Así pues, una vez localizada la crítica al positivismo cientifista y al positivismo historicista o desarrollista en todas las corrientes del pensamiento que se quieren «post-metafísicas» hay que abandonar la suposición de que la alternativa pueda ser, otra vez, repetitivamente *superadora* (moderna) y mucho menos pre-moderna.

Postmodernidad estética y mediática

En las dos últimas décadas del siglo xx todo parecía posible. Parecía cumplirse la perspectiva de McLuhan: «El medio es el mensaje». En efecto, con la caída del Muro de Berlín parecía que incluso el comunis-

mo mecánico de la Unión Soviética se hubiera desplomado por pesantez, pagando el precio de no poder mantener su mecánica burocracia ni la plutocrática clase dominante del Partido, ni el dogmatismo cientifista de sus planeamientos, ni el armamento pesado de sus trasnochadas máquinas de guerra. Era la telemática, las tecnologías digitales y la ingravidez líquida de lo virtual la que había dado al traste con aquel imponente «realismo». Siguieron los atentados de las Torres Gemelas, a caballo entre el simulacro, la quizá autoagresión secreta (según mantenían algunos medios de comunicación) y, en todo caso, la política-espectáculo de invasión masiva, con el fin de reprimir o desactivar la democratización interna de Estados Unidos a la vez que legitimar la cruzada contra el islam en el imperio exterior. Así se volvía a re-proponer la dialéctica belicista como enfermedad repetitiva del espíritu de venganza en Occidente, después de «la Guerra Fría», para que no se produjera «el fin de la historia». El lapso de la esperanza de un cambio geopolítico profundo había durado un parpadeo, pero podíamos advertir que la esencia de la técnica se dejaba dominar ahora por la dialéctica con mayor dificultad, pues producía efectos incontrolables; mientras que las nuevas tecnologías digitales y telemáticas trazaban un nexo entre estética y política que saltaba al primer plano de la percepción: estábamos en la postmodernidad y la Red era nuestro nuevo universo (de mensajes recibidos, interpretados y retransmitidos que venían a configurar hermenéuticamente el planeta, con una velocidad de vértigo). Vattimo se convertía en centro de atención internacional.

A muchos de los postmodernos les pareció que el Monstruo del Capitalismo daba sus últimos coletazos gigantescos, herido de muerte y ebrio de ira por la pérdida de legitimidad de su falsa racionalidad ideológica, desenmascarada. Pero la guerra de los Balcanes, la sistemática desestabilización de América Latina, o la guerra de Iraq-Irán (turbios ejemplos) seguían recubiertas por la hiperproducción de una

industria cultural capitalista de la imagen, que invadía los dispositivos mediáticos: desde los televisores hasta la publicidad o los productos cinematográficos, por mucho que se hicieran virtuales y se aligeraran sus soportes, incluyéndose en dispositivos conectados a Internet. La transformación inmanente de las «otras culturas» y sus subjetualidades (indeseablemente patriarcales y arcaicas a menudo) quedaba cortocircuitada por esa vía, pues si para hacerse modernas habían de hacerse capitalistas e imitar los paradigmas importados por las imágenes de aquellos sujetoS «rubios blancos inmortales», rodeados de aparatos de consumo de lujo, no cabía sino emigrar a Occidente o bien occidentalizarse. La universalidad de la comunicación agredía la biodiversidad cultural más que una peste bacteriológica. Mientras que la agresividad competitiva de las multinacionales avivaba conflictos de intereses y destruía tanto tejidos sociales como espacios de cualquier orden (físico, cultural, lingüístico, religioso) y venía a implementar procesos de deslocalización planetaria que disolvían el estado del bienestar, incluso de las democracias sociales europeas. La postcolonización agudizaba su problemática migratoria y la diferencia se deshacía entre el fundamentalismo dogmático y el relativismo indiferente de los individuos desarticulados y multiplicados al infinito numérico de series clónicas... siempre absorbidos por los diseños de consumo del capitalismo de masas, o desechados.

La diferencia perdía: era subsumida, exterminada, o banalizada. Se hacía irrelevante, absorbida por el estado de las cosas. Los libros de Vattimo de este segundo período (tanto como las entrevistas e intervenciones en los medios) no hacen más que advertir esta realidad de forma insistente. Es uno de los muy pocos filósofos europeos que se ha atrevido, por ejemplo, a denunciar el sionismo, tanto como la necesidad de una amplia autocrítica cultural en los «Estados Unidos Profundos», impedida por la auto complacencia de las imágenes y los sueños metafísicos

subdesarrollados con que se infestan a sí mismos y a todo el planeta. La postmodernidad hermenéutica debolista de Gianni Vattimo volvía a poner el dedo en la llaga cuando denunciaba que siendo las sociedades postmodernas culturas tecnológicas, líquidas, ligeras, estéticas y telemáticas, por ser, en último término, sociedades del lenguaje que nos pone en juego y nos juega, no podían venir a estar dominadas por a) los intereses capitalistas de las multinacionales bélicas, regidas por los señores de la guerra; b) por la alienación de las máscaras de la publicidad paradigmática; c) por la indiferencia ante la pobreza, la marginalidad y el dolor de la existencia, incluida la violencia ejercida contra todos los lugares del planeta; d) siendo el debolismo crítico lo que sí está en nuestra mano obrar para debilitar las estructuras perentorias impositivas fundamentalistas y fluidificar las diferentes interpretaciones inmanentes a los mundos de la vida plural, intensificando una modernización hermenéutica *débil* de sus propias tradiciones e instituciones a partir de la reelaboración de sus propias imágenes estéticas y tecnológicas, comunicables a las restantes culturas. Una simultaneidad de pluralidades diferenciales que sitúa nuestra contemporaneidad en un plano sincrónico.

En La *sociedad transparente,* en el capítulo dedicado a «Ciencias humanas y Comunicación» (1989), Vattimo afirma con optimismo:

> Todo este conjunto de hipótesis se puede corroborar, si no «probar» mostrando que sirve para entender, por ejemplo, la importancia fundamental que asumen en las sociedades tardo-industriales las tecnologías informáticas, las cuales son como «el órgano die los órganos», el lugar en que el sistema tecnológico encuentra su cibernauta [...]. Otro terreno en el que esta descripción unitaria del mundo tecnológico, como mundo de las ciencias sociales y de la informática, parece poder servir como hipótesis unificante, es el de la

> definición de la «contemporaneidad» del mundo contemporáneo, el cual desde la perspectiva antes propuesta no se llama así, según banales criterios de proximidad «cronológica» [...] sino basándose en que se trata de un mundo en el cual se delinea y comienza a actuar concretamente la tendencia a que la historia se reduzca al plano de la simultaneidad, a través de técnicas como la crónica televisiva en directo.

Sin embargo, al final de este mismo segundo período de los textos de Gianni Vattimo que desenvolvían los mencionados debates e ideas (sobre todo en *Ética de la interpretación* y *Más allá de la interpretación)* se perfilaba con claridad otro problema de envergadura que recogía las instancias anteriores: si la hermenéutica como nueva *koiné* corría el riesgo de diluir la vocación crítica de la ontología hermenéutica de la historia del ser; y el debolismo vattimiano se proponía como una debilitación nihilista de todos los fundamentalismos, mientras vindicaba las diferencias inmanentes de las culturas plurales, ¿no estaba echándose, lo quisiera o no Gianni Vattimo, en los brazos del relativismo y terminaba por hacer el juego precisamente al neoliberalismo como caldo de cultivo del capitalismo de consumo? Pues si se disolvía, por demasiado laxo, el enlace social *(koiné* hermenéutica) de la «comunidad interpretativa» al poder aplicarse a toda experiencia (comunicativa); y, por otro lado, el antifundamentalismo y el pluralismo multiplicaban las hermenéuticas y las interpretaciones como racionalidad cultural cotidiana y simultánea, entonces ¿dónde estaba el límite de la interpretación? ¿Por qué preferir unas interpretaciones a otras? ¿Por qué decantarse por determinados juicios epistémicos en el orden teórico o por determinados juicios éticos en el orden práctico? ¿Con qué criterio? ¿Con qué límite *(lógos)* que pudiera restablecer el enlace de la comunidad plural (justamente de-limitada), si no quería

Vattimo que esta se fragmentara en tantas opciones relativas como individuales? ¿Cuál era el límite-enlace-criterio de la interpretación, en un mundo mediático globalizado?

Que Vattimo añadiera una «Nota a la tercera edición» (italiana) de *Ea sociedad transparente*, en el año 2000, once años después de la primera, llamando la atención sobre un último capítulo con el que ahora el filósofo se sentía obligado a prolongar el libro («Los límites de la des-realización»), resulta bastante elocuente de este problema y opera en la misma dirección, a la vez que indica que ya no se podía mantener el anterior «optimismo tecnológico emancipatorio», si ello suponía olvidar la necesidad de que sea -afirma Vattimo- «el sentido mismo del ser, de la realidad, el que en el mundo mediático venga a modificarse o al menos pueda ser modificado, orientándose hacia una menor *sujeción* al conjunto de prejuicios que Heidegger llama "Metafísica"». Lo cual, sin embargo, no nos llamemos a engaño «realista», implica para Vattimo comprender que las posibilidades de las tecnologías ingrávidas, en las sociedades actuales de la comunicación planetaria, sí podrían liberar *positivamente* a las interpretaciones plurales, conflictuales, en disonancia y contraste tensional, de los diversos universos mediáticos simultáneos y sus múltiples redes de emisión diferencial; dejando ser a las distintas experiencias participativas de las verdades interpretativas que expresan y traducen. Ello sí que correspondería razonablemente a nuestra temporalidad electrónica, digital, virtual y de estetización tendencialmente ilimitada. Es el capitalismo ilimitado, ocupando el lugar del «principio de realidad quien impide la pluralidad de las imágenes y los mundos telemáticos, imponiendo un canon indiferente y relativista pero uniforme en cuanto al consumo: el propio de las sociedades abiertas de control y la brecha creciente entre ricos y pobres.

Hacia una emancipación estético-tecnológica

Para Vattimo, el obstáculo a la emancipación estética no está, pues, sino en el «realismo» económico del Mercado, que pretende constituirse en «principio de realidad» objetiva, y es «creído» por todos aquellos que, quizá por nostalgia («reactiva», dice Vattimo) de «la realidad», se aferran a la «naturalización» dogmática de determinados mundos excluyentes: los que promueve la imposición monológica de las imágenes hegemónicas. De nuevo, por tanto, no se trata de demonizar ni a la técnica ni a los *mass-media,* sino, por el contrario, de dejar que se liberen las interpretaciones artísticas, y asumir que la interpretación del límite como criterio estético y tecnológico ha de ser, también aquí, el nihilismo activo debolista, coherente con el devenir del ser como tiempo estético. Afirma Vattimo: «La filosofía puede ayudar a preparar las bases de la cultura de hoy, introduciendo la idea de que la des-realización no es una pérdida a la cual reaccionar con la neurosis de un luto insuperable, sino un evento en el cual se implican nuestras *chances* de emancipación».

Cristianismo y comunismo hermenéutico

No obstante, muchos de los críticos del pensamiento débil han seguido insistiendo en esta cuestión: la del límite, el criterio y el enlace, que permita preferir entre las múltiples interpretaciones, epistémicas y éticas, a riesgo si no de desembocar en un relativismo, correspondiente o no, con nuestra estética y mediática situación epocal histórica. Riesgo de incoherencia extrema para Vattimo, cuya crítica de todos los fundamentalismos vendría así a favorecer justo lo contrario de lo que toda su obra se propone: el neoliberalismo relativista del Mercado, el capitalismo de consumo en la época tecnológico-mediática de Occidente. El asunto no es sencillo, desde luego, pues dando una últi-

ma vuelta de tuerca a su dificultad, la apoda que aparece ahora reúne la máxima tensión. Probablemente solo la postmodernidad haya sido capaz de plantearla con una lucidez extrema, pues, en el fondo es su misma cuestión histórica como posibilidad de ser una época diferente, sin salir de la modernidad, la que entra aquí en juego y se pone sobre el tapete. ¿Por qué? Pues porque si nuestro criterio depende de acompañar a la historia del ser y escuchar su apelación, y, dicho de un modo más sencillo, a toda interpretación le ocurre que depende de su contexto, entonces, en el caso de que se hayan deslegitimado y desvanecido los grandes metarrelatos, lo que está en juego desde Nietzsche es que la historia de Occidente no sea un cuento chino. Una «Historia escrita por los vencedores» (como decía Walter Benjamin) o una fábula inventada por Agustín de Hipona siguiendo una cierta interpretación de Platón, la del *Timeo* (que era un mito político para el Platón del *Critias),* y una cierta interpretación de Pablo de Tarso. Por lo tanto, ¿en qué contexto histórico se inscribiría el criterio debolista de Vattimo si ya no hubiera el contexto del ser de la historia porque se hubieran desvanecido justo la credibilidad y legitimidad platónico-judeo-cristianas del relato de salvación agustinista, convertido en la historia secularizada de la liberación y emancipación de la humanidad? Una historia que la Ilustración ha secularizado aún más, convirtiéndola en el núcleo racional del humanismo ilustrado. Una cuestión endiablada. Aquí se toca, pues, desde Lyotard, el núcleo de la teología política como fuente de la metafísica de la historia. Y, por otra parte, ¿no estaba Heidegger, sobre todo tras la *kehre,* siguiendo al Nietzsche del eterno retorno? No parece tampoco que Heidegger pudiera ser muy partidario de continuar tal macrorrelato, del cual parece Venir a saltar en otro espacio-tiempo gracias al pensamiento del *Ereignis.* Pero, ¿qué hace Vattimo cuando descubre el problema? Pues lejos de arredrarse, es en este punto, absolutamente decisivo, donde y cuando alcanza, desde nuestro punto de vista, la cumbre de su pensamiento

y una más libre y amplia lucidez sobre la articulación del mismo. Vattimo se formula a sí mismo dos cuestiones: ¿Por qué ha realizado (él mismo) una hermenéutica debolista e izquierdista de los textos de Nietzsche y de Heidegger? y una vez más, ¿por qué y con qué criterio se puede preferir, entre las plurales interpretaciones, las que comporten menos violencia; las que despotencien la violencia y la imposición de la fuerza? Y responde a ambas con esa sencillez estremecedora propia de los grandes pensadores, cuando se trata de alcanzar el límite más simple. Hagan ustedes, lectores, la prueba de interrogarse a ustedes mismos por la cuestión del criterio y el límite de las interpretaciones, ¿qué responderían?, ¿desde dónde toman ustedes las decisiones racionales: epistémicas y éticas entre las interpretaciones plurales que prefieren? ¿Qué puede responder Gianni Vattimo? Pues únicamente esto: que el criterio es el amor, la *Caritas* (de *cháris:* «gracia» y *chairós:* «tiempo propicio», en griego); el amor a los más débiles, a los otros, los diferentes, los callados, velados, invisibles, oprimidos. Incluidos los pasados posibles que retornan transformados. El amor cristiano: la caridad hacia todo «eso otro» «diferente» que había estado llamando al pensamiento de Vattimo desde el principio de su andadura, pues ¿no es la teología política de la filosofía de la historia del Occidente cristiano quien envía tal mensaje a interpretar y retransmitir desde los textos de las Sagradas Escrituras? ¿No son *Zos Evangelios IIermenéuticos;* y el sentido hermenéutico del Libro (la Biblia), que culmina -para el cristianismo- en los escritos recogidos en el Nuevo Testamento, el lugar literario donde Jesús interpreta y lleva a cumplimiento el sentido del Antiguo Testamento? A partir de 1996, cuando Vattimo cumple 60 años y se acerca el fin del siglo xx (y del segundo milenio cristiano), se produce en la obra del filósofo italiano el giro religioso, hermenéutico, kenótico (*Kénosis* es vaciamiento, disminución, o debilitación en el griego de San Pablo) de la ontología (ahora sabemos que también teología) hermenéutica debolista de Gianni Vattimo. El

giro (la *kehre)* se registra en el libro *Creer que se cree,* que se ha traducido a más de veinte lenguas. En él, Vattimo remite a la figura del monje calabrés Joaquín di Fiore (1135-1202), también milenarista, que tanto había interesado ya a algunos románticos, por ejemplo a Novalis en «Europa o la Cristiandad», puesto que sostenía una filosofía de la historia determinada por el paso desde la Edad del Padre y la Edad del Hijo a la Edad del Espíritu, interpretación que enlaza a las dos anteriores y que las transforma hacia la secularización de la comunidad de amigos de Jesús. En la Edad del Espíritu, que comienza con el milenio; entonces se da una época en la que se pone en camino la realización de la fraternidad en Cristo y la abolición de la guerra. El vector del futuro espiritual del cristianismo signa su sentido como proceso histórico. Ya antes -continúa Vattimo- la creación del mundo es una *kénosis,* un debilitamiento que se realiza como retirada del absoluto a favor del don de la creación. Lo mismo sucede con la encarnación en Jesús y la muerte de Dios en la cruz, para abolir todo sacrificio cruento y mostrar el dolor de los injustamente condenados. Pero es con la llegada del Paráclito cuando se pone de manifiesto la necesidad de interpretar *el sentido* de las Escrituras en orden a la realización *debolista* del mensaje de la Historia Sagrada.

Que este sea un cristianismo *después de la Cristiandad* indica su despedida de la civilización doctrinaria y bélica de la Iglesia del poder y la fuerza. Que se trate de una *Religión del Futuro* indica que se sitúa en un proceso orientado por la prosecución de la secularización moderna hacia la hermenéutica de la solidaridad; momento en que en el libro *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad e ironía,* Vattimo discute con Richard Rorty sobre si tiene sentido que la religiosidad, para no ser impositiva, se retire al interior de cada conciencia individual y sirva a la tolerancia social, o por el contrario, haya quizá otras posibilidades de comunidad pública para la misma, que no impliquen instancias

dogmáticas. Las obras de Vattimo de este tercer período tenían ya un antecedente de enjundia en sus numerosas investigaciones sobre la secularización, como sentido cristiano de la modernidad, que ahora se despide con Vattimo de los interdictos positivistas de la Ilustración: los que casi nos prohibían epocalmente plantearnos siquiera si ser o no religiosos, como si, de antemano, ello equivaliera a ser primitivo y subdesarrollado. Tales prejuicios se han disuelto con la deslegitimación hermenéutica del positivismo ilustrado, por lo que igualmente se despide también el cristianismo hermenéutico debolista de todo principio de objetividad y autoridad, que no sea el criterio de la caridad, el amor y la solidaridad. En tal contexto, en *¿Verdad o fe débil?* Vattimo discute también con René Girard, y arremetiendo contra toda violencia social o de matriz religiosa, propone Vattimo: «Una religión sin dogmas, sin sumisión y sin superstición» *después* de la civilización cristiana.

Justo antes de dar paso a la *Comunitas* del comunismo hermenéutico, donde se reunirán algunos hitos de nuestro autor que son claves en su itinerario filosófico, vamos a detenernos un momento en señalar el sentido hermenéutico de la «inversión de los valores» puesta en conexión con el espíritu de las bienaventuranzas en el Sermón de la Montaña, que bendice a los débiles y los oprimidos; y en aquellos pasajes de los Evangelios donde los apóstoles preguntan a Jesús dónde le encontrarán y este responde, con la hermenéutica no literalista de la *caritas pietas,* cosas como estas: Allí donde os reunáis en mi nombre (en el nombre de la *cáritas)* allí estaré yo como *lógos* (enlace, amor) de la comunidad, la asamblea, la eclesia... O aquellas otras respuestas exquisitamente hermenéuticas y socialistas, comunitarias: Estaba allí cuando disteis de comer al hambriento y de beber al sediento, y me disteis compañía cuando estaba solo y angustiado; y cuidado, me disteis, cuando estaba enfermo... un mensaje divino-cristiano: hermenéutico. El paso del cristianismo hermenéutico al comunismo hermenéutico va

de suyo, pues solo la solidaridad comunitaria asegura políticamente que el amor a los más débiles se traduzca en obra social; de modo tal que vuelve a suceder lo mismo: que ahora nos podemos desprender de los elementos *fuertes* que tal vez fueron necesarios en otro momento histórico para que el cristianismo [catolicismo comunista, para Vattimo] se retransmitiera hasta «poder llegar a ser lo que se era»; como reza el subtítulo del libro *Ecce coma* refiriéndose al Ecce Horno de Nietzsche y a Jesús, invirtiendo la secularización y prosiguiéndola distorsionada hacia su base comunitaria, de modo que ahora no son pertinentes ni la burocracia, ni la plutocracia, ni el partido, ni el positivismo ni el historicismo, ni el ateísmo. Ahora podemos ser asamblearios y solidarios y seguir luchando contra el capitalismo vinculando no solo a Nietzsche con Marx, como opera el postestructuralismo postmoderno (emblemáticamente en el caso del «Nietzsche francés») sino también a Heidegger con Marx, como puede hacer la hermenéutica postmoderna gracias a Vattimo. Pues la profunda crítica de Heidegger a la proveniencia metafísica del capitalismo de consumo afecta a la liberación de otra historicidad del sentido del ser menos violenta, que ya se ha dado la vuelta hacia nosotros en la postmodernidad como época de la alteridad, la diferencia y la solidaridad comunitaria: justo las dimensiones que ahora reconocemos corno límites orientativos (criterios) de la libertad indispensable y corno de la esencia (proveniencia) de nuestras tradiciones modernas y postmodernas. Como envíos de procesos hermenéuticos del mensaje cristiano en curso. Afirma Gianni Vattimo:

> Muy simplemente -creo que no está de más repetirlo- reivindico el derecho de escuchar de nuevo la palabra evangélica sin por esto tener que hacer mías las auténticas supersticiones, en materia de filosofía y de moral, que todavía la enturbian en la doctrina oficial de la Iglesia. Quiero interpretar la palabra evangélica como el mismo Jesús nos ha

Pensamiento débil, pensamiento de los débiles

Con Vattimo, el debolismo de la ontología hermenéutica crítica como nihilismo activo, dispuesto a debilitar toda estructura impositiva no dialógica, encuentra en *Los débiles* la interpelación de su proveniencia y su futuro, mientras ***se torna*** **en la** *teología política* (hermenéutica) de la secularización moderna y postmoderna de la historia del sentido del ser, en Occidente, hacia lo Común democrático-participativo, como alternativa a la violencia «reificadora» o «realista», hoy en manos del capitalismo neoliberal. Se trata de un debolismo crítico, orientado, en cada una de las decisiones éticas y epistémicas de la libertad, por el criterio incondicional de estar a favor de los más débiles. Los que no pueden ser sin la comunidad. Tal es el límite de la interpretación, guiada por el principio de la Caridad.

El último libro de Gianni Vattimo, a día de hoy, se intitula *De la realidad* (2012) y sin duda los lectores ya saben algo de por qué Vattimo razonará allí que no **podemos estar de acuerdo con ningún principio cosificador de la vida democrática del espíritu comunitario o hermenéutico participativo. El «Nuevo realismo» que parece estar surgiendo como instancia reactiva se sitúa de un modo incongruente y violento contra la época postmoderna de Occidente, en la que nos encontramos, y quiere sustituir la estética de la diferencia que nos brindan las nuevas tecnologías por sistemas de control, cerrando el paso a la profundización de las democracias libertarias comunitarias que se orientan hacia una vida social más justa. De ahí que Vattimo nos inste, en el último escrito de** esta obra, a seguir por la senda crítica que va «del diálogo al conflicto».

enseñado a hacerlo, traduciendo la letra, a menudo demasiado violenta de los preceptos y las profecías, en términos más conformes al mandamiento supremo de la Caridad (en *Creer que se cree.* Ed. italiana, pág. 76).

Teresa Oñate

Pero, ¿aún postmodernos?

A lo largo de los últimos años, hemos escuchado insistentemente a distintos pensadores clamar por la necesidad de sustraerse de una etapa del pensamiento que se había convertido en una «cháchara bufonesca», de nula capacidad crítica, y cuyo mayor logro habría sido el de alcanzar ciertas cotas de calidad literaria, de riqueza metafórica y de creatividad conceptual y expresiva. Este pensamiento desprejuiciado, multipolar, fragmentado y heterogéneo, y que atenta contra las reglas de la racionalidad lógico-analítica, habría abierto la puerta a una diversidad de estilos discursivos cuya tendencia más propia habría sido la de ocultar, hasta volver indescifrable, la Verdad única que describe de forma objetiva los acontecimientos que definen el mundo. Esta filosofía provocativa tiene su origen en un espíritu puramente reactivo, incapaz de aceptar la existencia de un orden natural (con su estructura nomológica) solo alcanzable por la razón humana, y que hallaría su forma de expresión más representativa en la ciencia positiva y experimental. La disolución de las estructuras eternas de ser y de los primeros principios racionales habría conllevado una etapa de la historia donde se habrían mezclado tumultuosamente discursos plurales e inconmensurables entre sí, lo

que conformaría una red difusa e inabordable cuya consecuencia más propia sería la confusión, el desorden y la pérdida de referentes seguros e indiscutibles que permitan orientarse y actuar conforme al deber. El *ethos* individualista *y* hedonista, el auge de ídolos banales y superfluos, el desarrollo de una vida narcisista, egoísta y materialista, el avance de utopías sustentadas en el culto consumista del aquí y el ahora, y el declive del ser humano crítico, convertido en una persona anémica ante el empuje de fuerzas *mass-mediáticas* (cuyo único interés es el provecho propio), habrían hecho de la postmodernidad el caldo de cultivo de la sociedad del espectáculo, de la estetización de la economía y la política, donde la democracia, convertida en pura demagogia; se ahoga en la corrupción ante la ausencia de criterios sólidos en los que anclarse.

En respuesta a este desorientado sinvivir, se haría más necesario que nunca el retorno de un humanismo responsable, que al retomar los valores más característicos de la modernidad ilustrada, recuperase la responsable coherencia de un actuar guiado por principios firmes y consistentes, capaces de devolver una sólida estabilidad a una sociedad descohesionada y sin una vertebración interna robusta.

Y sin embargo, detrás de estos ecos sobre un mítico regreso de la brújula del racionalismo realista perdido, siguen apareciendo las mismas preguntas: pero ¿qué se oculta bajo esta defensa cerrada de la homogeneidad y el orden? ¿Hay algún interés velado más allá de la justificación por alcanzar la verdad objetiva y el conocimiento de las leyes que describen el funcionamiento de la realidad, y que han de servir de tutela para una humanidad extraviada? ¿Acaso no ha sido esta la vieja estrategia que han utilizado repetidamente todos aquellos que a lo largo de la historia pretendieron justificar su manera de entender el mundo y, con ello, su autoridad y preeminencia?

Diversos son los momentos históricos que ejemplifican que bajo la apariencia de la defensa del orden, de la racionalidad coherente y del

sentido común, sensato, no se oculta la desinteresada meta del asentamiento de la justicia y del equilibrio de las sociedades humanas. Por desgracia, cuando se apela a tal orden generalmente se pretende afianzar la posición de quienes ocupan las posiciones más privilegiadas de la sociedad, aupadas por una teoría que se disfraza de verdad objetiva para justificar tal ordenamiento. Es por ello que Poder y Verdad han estado a lo largo de la historia tan estrechamente vinculadas, como ya nos advertía el primer gran precursor de la postmodernidad: Nietzsche.

Si hay un contenido que merece ser resaltado como epílogo a un texto sobre filósofos postmodernos, y que haga que merezca la pena escuchar aún hoy sus posiciones, es la denuncia de la violencia que se esconde tras los discursos que pretenden hacerse pasar por objetivos y verdaderos, como si fueran auténticas descripciones del estado real del mundo, y cuyos enunciados intentan convertirse en leyes regulativas y en prescripciones de obligado cumplimiento. Frente a la extensión del pensamiento de la Unidad, una racionalidad «seria» que se deja de cambalaches conceptuales para mensurar y predecir los acontecimientos del mundo, la filosofía postmoderna opone otra, juguetona y alegre, cuyo objetivo primordial no es tanto ser útil o efectiva -al menos en los términos en que es valorado en el contexto del capitalismo neoliberal- como posibilitar la liberación de todas las voces que han sido acalladas por los discursos homogéneos de la Verdad. La tendencia pirata y subversiva que acompaña al discurso postmoderno, y que apuesta por la perversión, contaminación y mestizaje de los relatos monológicos, ofrece la oportunidad de expresarse a la pluralidad discursiva, inesperada e incontrolada, de la polifánía discordante. Por ello casa a la perfección con las posibilidades transformadoras de la tecnología digital contemporánea, con el trabajo en red, descentrado, abierto, compartido y desautorizado (en un doble

sentido, ya que no impone autoridad alguna, a la vez que se enfrenta a la autoría única). El pensamiento postmoderno responde así a la apuesta ontológica que *deja ser a la diferencia*, y que quiebra el monolitismo de la metafísica al abrirle el paso a la alteridad pervertida que *hackea* la tradición asentada.

Por esto la postmodernidad está marcada por la defensa del litigio, del conflicto que, yendo más allá del consenso doctrinal adormecedor, provoca que aún exista política, la discusión activa que permite que los vencidos de la historia (la mujer, el no-blanco, el homosexual, bisexual o transexual, el proletario, el obrero o el precario, el inmigrante, el enfermo, el loco, el raro, y, sobre todo, el empobrecido) puedan tomar legítimamente la palabra. Solo un planteamiento como el postmoderno da pie a la exigencia de una nueva distribución y organización de lo sensible que diluya la asignación de identidades, roles y posiciones asignados de forma «natural». Solo la desfundamentación postmoderna permite alcanzar una sociedad libertaria e igualitaria, donde todos puedan «tener voz». Por este motivo creemos que la postmodernidad es el marco de pensamiento donde puede acontecer de forma efectiva la democracia, entendida como un sistema litigioso, de continuo conflicto, donde la Autoridad y las imposiciones se ven diluidas en el respeto por la igualdad diferencial. Este modo de entender las acciones comunes, donde surge una comunidad imposible (pues no se puede alcanzar un consenso último permanente), es el que convierte la conversación -la *política*- en inacabable, ya que la eliminación completa de la diferencia es imposible. Por ello, la esencia de la democracia es la inestabilidad, la discusión oscilante, dado que al no haber una regla verdadera, ni un saber objetivo que decida por todos, no hay una única solución definitivamente válida que, al aplicarse, asegure el consenso, sino que en ella toda cuestión es susceptible de litigio, de debate y de confrontación entre los *diferentes*,

cuya igualdad más manifiesta es que todos pueden tener posibilidad de acceder a la palabra, teniendo la certeza de que lo que puedan defender *es* significativo.

Por eso, los postmodernos como Lyotard y Vattimo, los más representativos del movimiento, son tan actuales y nos son tan necesarios, por su espíritu combativo, por su resistencia activa y por su inconformismo crítico. Por eso deben seguir siendo un referente para todo aquel que desee participar de una sociedad resistente al primado de los Absolutos, de los Fundamentos que pretenden imponerse y arrebatarnos nuestras mejores cualidades, esas que nos hacen honrar la inteligencia de la especie humana, como la reflexión rebelde, el pensamiento creativo, la argumentación común pacífica y a la vez conflictiva, la Palabra, la atención y la escucha propias del estar juntos; cualidades que honran en definitiva a La Filosofía.

Teresa Oñate y Brais G. Arribas

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Jean-Francois Lyotard:

1954 *La Phénoménologie,* París, Presses universitaires de France.
La fenomenología. Trad. cast. de A. Aisenson da Koba. Buenos Aires, Eudeba, 1973.

1971 *Discours, figure. Klincksieck.*
Discurso, figura. Trad. cast. de J. Elias y C. Hesse. Barcelona, Gustavo Gili, 1979.

1973 *Dérive á partir de Marx et Freud,* París, Nouvelle ed.
A partir de Marx y Freud. Trad. cast. de M. Vidal. Madrid, Fundamentos, 1975.

1973 *Des dispositifs pulsionnels,* París, Galilée.
Los dispositivos pulsionales. Trad. cast. de M. Vidal. Madrid, Fundamentos, 1981.

1974 *Fconomie libidinale,* París, Minuit.
Economía libidinal. Trad. cast. de T. Mercado. Buenos Aires. F.C.E, 1990.

1977 *Rudiments paiens,* París, Christian Bourgois.

1977 *Les transformateurs Duchamp,* París, Galilée.

1977 *Récits tremblants* (avec Jacques Monory), París, Galilée.

1979 *Le condition postmoderne: rapport sur le savoir,* París, Minuit.
La condición posmoderna. Trad. cast. de M. A. Rato. Madrid, Cátedra, 1987.

1979 *Au juste* (avec Jean-Loup Théboud), París, Christian Bourgois.

1983 *Le différend,* París, Minuit.
La diferencia. Trad. cast. de A. L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1988.

1986 *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire,* París, Galilée.
El entusiasmo. La crítica kantiana de la historia. Trad. cast. de A.L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987.

1988 *La postmodernité expliqué aux enfants: correspondance 1982-.985,* París, Galilée.
La posmodernidad explicada a los niños. Trad. cast. de E. Lynch. Barcelona, Gedisa, 1987.

1988 *Heidegger et les Juifs,* París, Galilée.

1990 *Péregrinations,* París, Galilée.
Peregrinaciones. Trad. cast. de M. Coy. Madrid, Cátedra, 1992.

1991 *Lerons sur l'analytique du sublime,* París, Galilée.

1996 *Questions au judaisme,* París, DDB.

1998 *La Confession dAugustin,* París, Galilée.
La confesión de Agustín. Trad. cast. de M. G. Mizraje y B. del Castillo. Madrid, Losada, 2002.

2000 *Misére de la philosophic,* París, Galilée.

2012 *Pourquoi philosopher?* París, Galilée, [1964].
¿Por qué filosofar? Trad. cast. de G. González. Barcelona, Paidós, 1989.

Gianni Vattimo:

1961 71 concetto di fare in Aristotele, Turín, Giappichelli.

1963 *Essere, storia e linguaggio in 7-leidegger,* Turín, Edizione di filosofia.

1967 *7potesi su Nietzsche,* Turín, Giappichielli.

1967 *Poesia e ontologia, Milán,* Mursia.
Poesía y ontología. Trad. cast. de A. Cabrera. En AA.VV., *Estética & crítica.* Valencia, Universitat, 1996.

1968 *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione,* Milán, Mursia.

1971 *7ntroduzione a 7-Ieidegger,* Roma-Bari, Laterza.
Introducción a 7-Ieidegger. Trad. cast. de A. Báez. Barcelona, Gedisa, 1986.

1974 *71 soggetto e la maschera: Nietzsche e it problema della liberazione, Milán,* Fabbri-Bompiani.
El sujeto y la máscara. Trad cast. de J. Binaghi, Barcelona, Península, 1989.

1980 *Le avventure della differenza,* Milán, Garzanti.
Las aventuras de la diferencia. Trad. cast. de J. C. Gentile. Barcelona, Península, 1986.

1981 *Al di lá del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica,* Milán, Feltrinelli.
Más allá del sujeto. Trad. cast. de J. C. Gentile, Barcelona, Paidós, 1989.

1983 *71 pensiero debole* (con P. A. Rovatti eds.), Milán, Feltrinelli.
El pensamiento débil. Trad. cast. de L. de Santiago, Madrid, Cátedra, 1990.

1985 *7ntroduzione a Nietzsche,* Roma-Bari, Laterza.
Introducción a Nietzsche. Trad. cast. de J. Binaghi, Barcelona, Península, 1987.

1985 *La fine della modernita: nchilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna,* Milán, Garzanti.
El fin de la modernidad. Trad. cast. de A. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1986.

1989 *Etica dell'interpretazione,* Turín, Rosemberg & Sellier.
Etica de la interpretación. Trad. cast. de T. Oñate. Barcelona, Paidós, 1991.

1989 *Ea societa trasparente,* Milán, Garzanti.
La sociedad transparente. Trad. cast. de T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1990.

1994 *Oltre l'interpretazione: it ignfcato dell ermeneutica per la filosofía,* Roma-Bari, Laterza.
Más allá de la interpretación. Trad. cast. de P. Aragón Rico. Barcelona, Paidós, 1995.

1995 La *religione: Annuario Eilosofico Europeo* (con J. Derrida, eds), Roma-Bari, Laterza.

1996 *Credere di credere,* Milán, Garzanti.
Creer que se cree. Trad. cast. de C. Revilla. Barcelona, Paidós, 1998.

2001 *Dialogo con Nietzsche: saggi 1961-200o,* Milán, Garzanti.
Diálogo con Nietzsche: Ensayos 1961-2000. Trad. cast. de C. Revilla Guzmán. Barcelona, Paidós, 2001.

2002 *Dopo la cristianita: Per un cristianesimo non religioso,* Milán, Garzanti.
Después de la cristiandad:: por un cristianismo no religioso. Trad. cast. de C. Revilla Guzmán. Barecelona, Paidós, 2003.

2003 *Nichilismo ed emancipazione: Etica, politica e diritto* (con S. Zabala, ed.), Milán, Garzanti.
Nihilismo y emancipación. 'tica, política, derecho. Trad. cast. de C. Revilla Guzmán. Barcelona, Paidós, 2004.

2004 *71 futuro della religione. Solidaritá, carita, ironia* (con R. Rorty, editado por S. Zabala), Milán, Garzanti.
El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía. Trad. cast. de T. Oñate. Barcelona, Paidós, 2005.

2006 *Non essere Dio. Lln autobiografía a quattro mani* (con Piergiogo Paterlini) Reggio Emilia, Alberti Editore.
No ser Dios. 'Una autobiografía a cuatro manos. Trad. cast. de K. Rius Gatell y C. Castells Auleda. Barcelona, Paidós, 2008.

2006 *'Verita o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* (con R. Girard). Massa, Transeuropa Edizioni.
Verdad o fe débil. Diálogo sobre cristianismo y relativismo. Trad. cast. de R. Rius. Barcelona, Paidós, 2011.

2007 *Ecce comu. Come si ri-diventa ció che si era,* Roma, Fazi.
Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se es. Trad. cast. de R. Rius Gatell y C. Castells Auleda. Barcelona, Paidós, 2009.

2009 *Addio alta Verita,* Roma, Meltemi.
Adiós a la verdad. Trad. cast. de M. T. d' Meza. Barcelona, Gedisa, 2010.

2009 "Dal dialogo al conflitto". *Tropos,* Rivista di Ermeneutica e critica filosófica, n° 1, Roma, Aracne, Junio, 2009.
"Del diálogo al conflicto. Lección magistral de despedida de la enseñanza".
Trad. cast de T. Oñate. Incluido en T. Oñate & Daniel Leiro & Otros (eds.): *El compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Turín.* p. 23-34. Cuenca, Alderabán, 2010.

2011 *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx* (con S. Zabala). Nueva York, Columbia University Press.
Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx. Trad. cast. de M. Salazar. Barcelona, Herder, 2012.

2012 *Della realtá*, Milán, Garzanti.
De la realidad. Trad. cast. A. Martínez Riu. Barcelona, Herder, 2013.

CRONOLOGÍA

Jean-Francois Lyotard	Gianni Vattimo	Efemérides
1924. Nace el 10 de agosto, en Versalles, Francia.		
	1936. Gianteresio Vattimo nace en Turín (Italia) el 4 de enero.	
		1939. Comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Muere Freud.
		1944. Desembarco aliado en Normandía. Liberación de París.
		1945. Bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Capitulación de Alemania y Japón.
1946. Entra en la Universidad de la Sorbona para iniciar sus estudios de Filosofía.		

Jean-Francois Lyotard	**Gianni Vattimo**	**Efemérides**
1948. Se casa con Andrée May.		**1948.** Asesinato de Gandhi. Declaración del Estado de Israel. República popular de China. División de Alemania.
1950. Se instala en Constantine (Argelia), donde imparte dos clases en un Liceo. Conoce a Pierre Souyri.		**1953.** Muere Stalin. Wittgenstein publica *Investigaciones filosóficas*.
1954. Publica *Ea fenomenología*. Entra en el colectivo *Socialismo o Barbarie*, donde escribe para la revista homónima. Colabora en *Pouvoir ouvrier*.	**1954.** Ingresa en la Universidad de Turín. Conoce a su maestro Luigi Pareyson. Es contratado como becario en la RAI Turín.	**1954.** Mao-Tse Tung presidente de la R.P. China. Principio de la Guerra de Argelia.
	1955. Trabaja para RAI Turín con el programa *Orizzonte* hasta 1957.	**1957.** Heidegger publica *Identidad y diferencia*.
1959. Trabaja como docente en la Sorbona.	**1959.** Se Licencia con la tesis *71 concetto di fare in Aristotele*. Inicia su trabajo con Pareyson en la *Rivista di estetica*. Gana la beca Humboldt, que	**1959.** Triunfo de la revolución cubana.
		1961. Construcción del muro de Berlín. Muere Merleau-Ponty. Heidegger publica *Nietzsche*.

Jean-Francois Lyotard	Gianni Vattimo	Efemérides
	lo lleva a Heidelberg. Conoce a Gadamer y estudia con él dos cursos.	
	1963. Publica *Ser, historia y lenguaje en 7-leidegger.*	**1963.** Asesinato de Kennedy.
1964. Abandona Socialismo o Barbarie.	**1964.** Se convierte en profesor asistente de Estética en la Universidad de Turín. Deleuze lo invita a la Conferencia Internacional de Nietzsche. Conoce a Foucault y Marcel.	**1965.** Comienza la Guerra de Vietnam. Asesinato de Malcolm X.
1966. Abandona *Pouvoir ouvrier.*		**1966.** Revolución cultural en China. Foucault publica *Las palabras y las cosas.* Lacan, *Escritos.*
	1967. Publica *Hipótesis sobre Nietzsche.*	**1967.** Guerra árabe-israelí de los Seis Días. Derrida publica *De la gramatología* e *7,a escritura y la diferencia.*
1968. Trabaja como profesor de la Universidad París X. Participa en el Movimiento 22 de marzo, en Nanterre, auténtica antesala del Mayo del 68.	**1968.** Publica *Poesía y ontología*	**1968.** Mayo del 68. Primavera de Praga. Deleuze publica *Diferencia e repetición.*
	1969. Gana la cátedra de Estética en la Universidad de Turín.	

Jean-Francois Lyotard	**Gianni Vattimo**	**Efemérides**
1970. Trabaja como docente en la Universidad de París-1-Sorbona.		Habermas, *Conocimiento e interés.* **1969.** El ser humano llega a la Luna. **1970.** Salvador Allende, presidente de Chile.
1971. Llega ala Universidad París X, donde permanecerá más de quince años. Publica *Discurso, figura,* tesis doctoral dirigida por Mikel Dufrenne.	**1971.** Publica *7ntroducción a Heidegger.* **1972.** Da clases en la Universidad de New York (State University).	**1973.** Crisis del petróleo. Golpe de estado en Chile. Pinochet toma el poder.
1973. Publica *(Derivas) A partir de Marx y Treud y Dispositivos pulsionales.* **1974.** Publica *Economía libidinal.* **1977.** Publica *Rudiments patens, Les transformateurs Duchamp, y Récits tremblants (con* Jacques Monory).	**1974.** Publica *El sujeto y la máscara.* **1976.** Es nombrado decano de la facultad de Turín. Candidato por el FUORI a las elecciones italianas. Declara públicamente su homosexualidad.	**1975.** Foucault publica *`Vigilar y castigar.* Ricoeur, *La metáfora viva.* **1976.** Matanza en Soweto. Golpe de estado en Argentina. Muere Heidegger.

Jean-Francois Lyotard	**Gianni Vattimo**	**Efemérides**
1979. Publica *La condición posmoderna explicada a los niños y El entusiasmo.*		**1979.** Invasión de Afganistán por la URSS. Rorty publica *La filosofía y el espejo de la naturaleza.*
	1980. Publica *Zas aventuras de la diferencia.*	**1980.** Guerra Irán-Irak. Reagan presidente de los EEUU. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas.*
	1981. Publica *Más allá del sujeto.*	
	1982. Es nombrado catedrático de Filosofía teorética en la Universidad de Turín.	
1983. Funda junto a Jacques Derrida y Francois Chátelet, entre otros, el Colegio Internacional de Filosofía en París. Publica *La diferencia.*	**1983.** Publica junto con P.A.Rovatti (eds.) *El pensamiento débil,* compuesto por textos de varios autores italianos.	
	1985. Publica *7ntroducción a Nietzsche y El fin de la modernidad.*	
1986. Publica *La posmodernidad explicada a los niños.*		**1986.** Accidente en Chernóbil.
1987. En tanto que Profesor Emérito imparte clases en las Universidades de California, Montreal y Sao Paulo.		
	1989. Publica *La sociedad transparente y taca de la interpretación.*	**1989.** Cae el muro de Berlín. Rorty publica *Contingencia, ironía y solidaridad.*

Jean-Francois Lyotard	**Gianni Vattimo**	**Efemérides**
1990. Publica *Peregrinaciones.*		**1990.** Desintegración de la URSS. Unificación alemana. Fin de la dictadura en Chile. Muere Althusser. Butler publica *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad.*
1991. Publica *Lerons sur l'analytique du sublime.*		
		1992. Guerra en la ex Yugoslavia. Clinton elegido presidente de los EE.UU. Muere Guattari.
1993. Se casa con Dolores Lyotard.	**1993.** Es propuesto por el PDS para ser alcalde de Turín; no acepta, pero apoya a su representante, Castallani, que gana las elecciones.	
	1994. Publica *Más allá de la interpretación.*	**1994.** Mandela gana las elecciones en Sudáfrica. Guerra Civil en Ruanda. Revuelta zapatista en Chiapas.
		1995. Matanza de los Hutus. Nacimiento del euro. Asesinato de Isaac Rabin. Mueren Deleuze y Lévinas.
	1996. Publica *Creer que se cree.*	
1998. Publica *La confesión de Agustín.* Muere el 21 de abril de 1998, en París.		

Jean-Francois Lyotard	Gianni Vattimo	Efemérides
	1999. Es elegido parlamentario europeo en las listas del DS. Experiencia agridulce que dura hasta 2004.	**1999.** Entra en vigor el Euro. Movimientos antiglobalización en Seattle.
2000. Se publica póstumamente *Misére de la philosophie.*		**2000.** Revuelta popular en Ecuador. Segunda Intifada palestina. George Bush es elegido presidente de los EE.UU. Negri y Hardt publican *Imperio.*
	2001. Publica *Diálogo con Nietzsche.*	**2001.** Sharon gana las elecciones en Israel. Atentados de las torres gemelas. Los EE.UU. bombardean Bagdad. Invasión de Afganistán.
	2002. Publica *Después de la cristiandad.*	**2002.** Holanda legaliza la eutanasia.
	2003. Publica *Nihilismo y emancipación.*	**2003.** Invasión de Irak. Se constituye el Tribunal Penal Internacional en la Haya. Muere Derrida.

Gianni Vattimo

2005. Publica *El futuro de la religión* (2005) con Richard Rorty. Es invitado a presentarse como alcalde de San Giovanni in Fiore, en Calabria.

2006. Publica *Verdad o fe débil* con René Girard *y No ser Dios* con Piergiorgio Paterlini. Es nombrado Doctor Honoris Causa por la UNED (España).

2007. Publica *Ecce comu.*

2008. Publica *Diálogo con Nietzsche.*

2009. Marzo: anuncia su candidatura a parlamentario europeo en la lista de *Italia de los Valores (7DV)* de Antonio Di Pietro. Es elegido en la circunscripción Norte-Oeste. Publica *Adiós a la verdad.*

2011. Publica *Comunismo hermenéutico,* con Santiago Zabala.

2012. Publica *De la realidad.*

Efemérides

2004. Butler publica *Deshacer el género.*

2005. Protocolo de Kioto. Muere Juan Pablo II. Ratzinger, Benedicto XVI nuevo Papa.

2006. Evo Morales gana en Bolivia. Hamás gana en las legislativas palestinas. Crisis de Timor Oriental.

2008. Crisis de las hipotecas «subprime». Kosovo declara su independencia de Serbia.

2009. Obama gana la presidencia de los EE.UU.

2011. Triunfo de la Revolución egipcia en el contexto de la Primavera Árabe. Movimiento 15-M en España.

2013. Se elige como Papa a Francisco I.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

POSTMODERNIDAD

Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo

La Postmodernidad filosófica como postmetafísica (*crítica* del cientifismo tecnocrático) y como posthistoria (*crítica* del desarrollismo y el tiempo lineal colonialista) encuentra sus máximos exponentes en Jean–Francois Lyotard y Gianni Vattimo, que arremeten por igual contra las vertientes más violentas del Positivismo, en la época global del nihilismo cumplido y el capitalismo de consumo. Como *alternativa*, ambos ahondan en los paradigmas pluralistas post-estructuralistas y retórico-hermenéuticos, abriendo vías para el pensar-vivir tan rigurosas como creativas en obras como *La Condición Postmoderna* y *Las Aventuras de la Diferencia.*

Este libro se centra, por ello, en estudiar los lenguajes y aporías; los límites y condiciones de posibilidad racional que *restan* para nuestro mundo actual; las *alteraciones* y *retos* que nos atraviesan y las diferencias esenciales que nos interpelan o potencian. Y lo hace de la mano de Lyotard y de Vattimo, probablemente dos de los más lúcidos ontólogos de todos los tiempos.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

